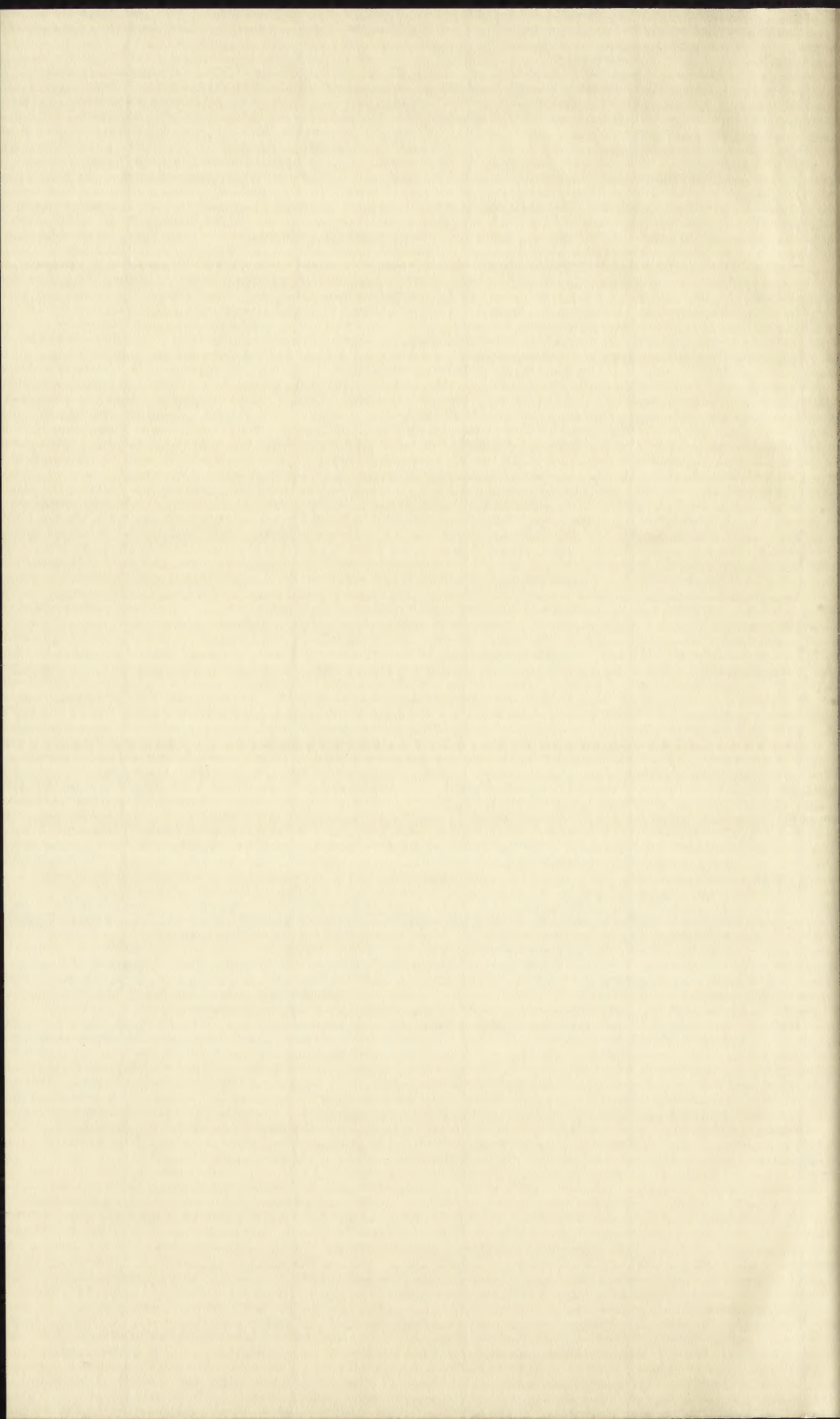


LE BISSON



LE MUSÉON.

13-14

1894-95

1850

1851

1852

1853

1854

1855

1856

1857

1858

1859

1860

LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XIII

JANVIER 1894

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

90, rue de Bruxelles, 90

1894

LE MUSEON

REVUE INTERNATIONALE

DE L'ART ET DE L'ARCHITECTURE

TOME LXXV

ANNEE 1981

1981

1981

1981

1981

1981

1981

LES 15 PREMIERS SIÈCLES

DE

L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

Le temps est bien loin où l'on croyait à l'autochthonie de la race chinoise, où l'on admirait cette civilisation développée spontanément sur les bords du Hoang-ho et du Yang-tze-kiang, sans influence extérieure qui en pressât ou modifiât la marche toute naturelle. Cette barrière infranchissable qu'avaient formée autour de la Chine les grands Monts de la Tartarie est devenue aujourd'hui une *Muraille de la Chine* dont le renom d'inviolabilité s'est évanoui sous les rayons de la science moderne. Il est reconnu généralement aujourd'hui que les Chinois sont venus du centre de l'Asie qu'ils ont habité d'abord et qu'ils s'y sont trouvés en contact avec les peuples Accado-Susiens auxquels ils ont fait des emprunts indubitables.

C'est aux travaux du Professeur de Lacouperie qu'est due cette découverte si précieuse pour l'histoire de l'humanité comme pour l'anthropologie, et si toutes les thèses, toutes les assimilations du savant sinologue français ne sont pas également incontestables, il résulte toutefois de l'ensemble une preuve générale à laquelle on ne peut plus rien opposer de sérieux.

On ne doit point cependant se méprendre sur la nature de cette découverte, ni en tirer des conclusions qu'elle ne comporte point.

Les Chinois ont eu leur premier siège non loin de l'Accado

Susiane ; ils lui ont fait de nombreux emprunts, mais cela ne veut pas dire qu'ils en ont reçu leur civilisation en général. S'ils ont été tributaires de ces pays en ce qui concerne l'écriture et certains genres de connaissances humaines, ils ne leur doivent aucunement ce qui fait le caractère essentiel et distinctif d'un peuple. Au point de vue de la religion, de la morale et de l'art gouvernemental les premiers Chinois étaient très loin et bien au-dessus de ceux qui furent leurs maîtres sous certains rapports. Les croyances des premiers Chinois touchaient au Monothéisme ; leurs principes moraux et politiques s'élevaient à une hauteur que le Christianisme seul a su dépasser. On se demande en outre s'il n'y a pas eu d'emprunts mutuels. Mais nous parlerons de cela plus loin.

Ce qui a longtemps égaré la science européenne en ce qui touche aux origines du peuple chinois, c'est que l'on s'en est rapporté exclusivement à l'autorité des historiens des huit derniers siècles et ceux-ci n'avaient point hésité à admettre les fables inventées ou adoptées par les Tao-she et les philosophes de la dernière école. On avait, d'après leurs récits, construit toute une histoire du peuple commençant avec la formation initiale du globe terrestre et nous montrant les Chinois issus du premier couple humain, puis formés sur le sol qu'ils occupent aujourd'hui après avoir passé par tous les degrés de la barbarie et du progrès social. Les plus sensés commençaient les Annales de la Chine avec le mythique Fu-hi et son successeur, quelque peu fabuleux, Shen-nong, auxquels on attribuait des inventions multiples et variées qui avaient, en peu de temps, porté la civilisation chinoise à un haut degré de splendeur.

Mais les historiens antiques et dignes de ce nom ne reportaient le point initial de ces annales qu'au souverain connu sous le nom de Hoang-ti le premier dont le règne, malgré le merveilleux dont on l'a entouré par la suite, présente cependant des caractères d'authenticité indéniables.

D'autre part, plusieurs sinologues européens ont relégué d'un coup parmi les fables toute l'histoire primitive du peuple chinois et ne font commencer la période historique au plus tôt qu'au 8^e siècle avant notre ère.

Nous ne saurions les suivre dans cette voie et si nous adoptions les arguments qui les ont portés à un scepticisme aussi étendu, nous pourrions les appliquer même à l'époque suivante et ramener la période historique jusqu'au 5^e ou au 4^e siècle de l'ère ancienne. Il est facile, du reste, de démontrer que le *Shu-king*, le *Shi-king*, le *Sze-ki* et le *Tchuk-shu*, par exemple, donnent autant de garantie de véracité que le *Tso-tchuen*, les *Kue-Yu*, et tout autre livre de la même époque ou plus récent.

Quoiqu'il en soit de cette question que nous ne pouvons pas discuter ici en détails, nous allons remplir notre tâche qui est de faire connaître l'histoire des premiers Chinois telle que nous la trouvons dans les anciens monuments d'un caractère vraiment historique.

Nous comprenons principalement sous cette qualification, les deux grands *Kings* d'abord, le *Shu* et les *Shi*, puis le *Sze-ki* ou Mémorial historique de *Sze-ma-tsien* (1) et le *Tchuk-Shu* ou Livre de Bambou, Annales historiques allant depuis *Hoang ti* jusqu'en l'an 293 avant notre ère.

Les *Kings* sont trop connus et leur authenticité a été trop bien établie pour que nous ayons besoin de nous y arrêter quelque peu. Les *Shi*, ces poésies nationales sorties du sein du peuple, des classes instruites bien entendu, portent leur sceau sur leur frontispice et la réalité des faits auxquels ils font allusion ne peut être révoquée en doute.

Quant au *Shu* les trois premiers livres doivent être séparés des autres. Là le rédacteur reconnaît que ces pages ont été écrites longtemps après les événements et d'après les monuments antérieurs. Il soulève des doutes sérieux, par exemple quand il attribue à *Yü le Grand* des travaux herculéens qui dépassent non pas les forces humaines mais celles d'un seul homme. Mais il faut entendre cela sainement des ouvrages exécutés sous la direction de ce grand prince ou pendant tout son règne ou même sous plusieurs générations et réunis sous un même titre pour en faire gloire à celui qui en fut l'initiateur. Il se peut aussi que l'annaliste en ait tout simplement exagéré

(1) Historien et savant renommé qui vécut de 193 à 91 A. C.

l'importance. D'ailleurs, le Livre de Bambou les ramène à leur importance réelle et nous permet de contrôler les dire des panégyristes de Yü.

Une des objections qu'on élève contre la valeur documentaire du Shu-king c'est l'état fragmentaire dans lequel il nous est parvenu. Ce sont des faits isolés racontés en récits détachés et de plus des amplifications oratoires où les faits disparaissent sous les flots de la faconde impériale et ministérielle. On augure en outre de là que le Shu a été perdu en grande partie.

Cette appréciation prouve qu'on n'a point compris la nature de ce livre et je n'y ai vu clair, je pense, qu'après avoir étudié un autre document historique hautement apprécié et dont la nature m'a fait reconnaître celle du Shu.

Pour bien comprendre la question il faut se rappeler que depuis une haute antiquité les souverains chinois avaient à leurs côtés deux genres d'annalistes ou de mémorialistes que l'on appelait les historiens de la gauche et de la droite. Ceux de la gauche consignaient sur leurs tablettes les faits qui signalaient le règne du prince ; ceux de la droite mettaient par écrit les discours remarquables dont la Cour avait été l'auditoire, qu'ils eussent été prononcés par le souverain ou par ses ministres.

C'est aussi ce qui nous explique comment les caractères chinois qui représentent les deux côtés de l'être humain ont pour la gauche le signe 工 *kong* qui désigne l'ouvrage, le travailleur, et pour la droite, le signe 口 qui représente la bouche humaine.

Or les Koue Yü ne sont autre chose que le recueil des discours prononcés aux cours des divers états chinois du X^e au V^e siècle A. C., recueil dans lequel les faits ne sont relatés que pour autant que l'explication de ces morceaux oratoires le rend nécessaire et nullement un monument historique proprement dit, comme on le croit universellement (1).

Eh bien ! le Shu lui-même n'est point autre chose. C'est pourquoi son compilateur passe si légèrement sur les faits,

(1) Nous aurons prochainement l'occasion de le démontrer en donnant la traduction de la première partie de ce livre, dans *Le Journal Asiatique*.

saute d'un règne à l'autre sans transition et laisse entre les événements qu'il relate des lacunes énormes. Partout où il n'y avait point de discours remarquable, les faits n'étaient rien pour ce dilettante de *Conciones*.

Pour prouver notre dire nous renvoyons au livre lui-même ; cela sautera aux yeux de tout lecteur réfléchi.

Sze-ma-tsien n'a pas besoin d'être discuté ; depuis 18 siècles il est tenu comme un historien intègre qui n'a recueilli pour ses mémoires que ce qui avait un vrai caractère d'authenticité, et qu'un esprit critique pouvait admettre à son temps. Aussi l'a-t-on appelé, à juste titre, l'Hérodote de la Chine.

« Le Livre de Bambou » ou *Tchuk-Shu* étant moins connu, nous demandera quelques mots d'explication. Il tire son nom de sa matière même, c'est-à-dire des planchettes de bambou dont il est composé et sur lesquelles sont écrites les Annales qui vont nous fournir la matière principale de notre étude. (Annales d'un laconisme désespérant pour quiconque aime à connaître les faits autrement que par une indication générale dénuée de tous détails). Ces Mémoires vont depuis le règne de Hoang-ti jusqu'à la 20^e année de l'Empereur Nan c'est-à-dire jusqu'en 293 A. C.

On a révoqué en doute leur authenticité en se basant tant sur la nature du lieu où ils ont été découverts (1), que sur l'ignorance où l'on était de leur existence. Mais cette authenticité est attestée par les caractères mêmes de l'ouvrage. Sa simplicité, sa véracité, l'absence de toute pensée tendancieuse qui montrent un annaliste uniquement attentif à consigner par écrit les faits tels qu'ils se sont passés, sans aucune préoccupation quant à l'honneur de son pays et de ses armes ou tout autre

(1) Ces Annales ont été trouvées avec d'autres ouvrages, en l'an 279, P. C. dans la tombe du roi Siang de Wei mort en 295 A. C. Une partie des documents étaient tombés presque en poussière, heureusement nos annales et un exemplaire du Yi-King échappèrent intacts aux injures du temps et aux mains des profanes fouilleurs de tombes. On ne doit pas s'étonner que ces feuilles aient pu se conserver, quand on se rappelle les découvertes faites dans les tombes égyptiennes. Aux annales sont ajoutées des notes pleines de fables que nous passons entièrement sous silence.

intérêt spécial. Il ne craint pas même de réduire les récits du Shu-king à leur juste valeur, comme nous l'avons dit plus haut à propos des travaux de Yü.

Nous avons puisé encore dans le Tso-tchuen, les Koue-Yü, les livres de Kong-tze et quelques autres, les faits dont ils rappellent le souvenir.

Ce sont là nos autorités principales. Nous y avons joint pour la curiosité du fait le résumé des documents postérieurs tel que nous le trouvons dans un ouvrage composé dans ce but par un lettré du XVII^e siècle, du nom de Ngu-Shing-kiuen et qui a voulu, comme l'indique le titre de son œuvre, fournir à ses compatriotes un moyen aisé de connaître les Annales de leur pays. Je veux parler du *Kang kien yi tchi-luk* dont nous donnerons les extraits nécessaires après chaque période, ou chaque règne.

« Le Mémorial historique » de Sze-ma-tsien (*Sze-ki*) et le « Livre de Bambou » (*Tchuk-shu*) commencent, comme nous l'avons dit, avec les faits et gestes de Hoang-ti c'est-à-dire au XXVI^e siècle A. C., mais le premier suppose Shen-nong encore sur le trône. Le Shu-king ne remonte pas aussi haut et ne dit rien qui se rapporte aux prédécesseurs de Yao, l'illustre prince de Tao-tang, qui régna à partir de l'an 2356. Les historiens de la droite n'avaient probablement rien retenu des discours plus anciens que cette époque.

Nos deux autorités principales commencent *ex abrupto* par le récit du règne de Hoang-ti sans rien dire de ce qui l'a précédé, sans donner raison de leur silence ni de leur détermination. Nous ne pouvons que les imiter dans le corps même de notre travail, nous dirons ici seulement quelques mots de la période antérieure au grand empereur et nous ne pouvons malheureusement rien en dire de nous-même, les documents nous font entièrement défauts. Le Professeur de Lacouperie tirant avec beaucoup de sagacité des inductions des récits fabuleux recueillis par les historiens et mythologues de notre ère a reconstitué la marche des premiers Chinois depuis les limites de l'Accadie que des invasions les avaient

forcés d'abandonner jusqu'aux rives du Hoang-ho. Il a marqué les traces des luttes qu'ils ont dû soutenir dans cette marche et des événements qui marquèrent leur entrée dans la région du Fleuve-jaune. Ils étaient alors sous le conduite du prince qui porte le nom de Hoang-ti et qui ne serait autre qu'une copie d'un Nakhunti Susien.

Nous ne discuterons pas cette ingénieuse reconstruction qui est en dehors de notre cadre et nous irons tout droit à notre but, après avoir dit un mot du nom de ce peuple qui va être l'objet de cet écrit.

Il est dit que tout doit être étrange chez ce singulier peuple. Car d'abord quand nous voulons le nommer, nous ne savons de quel terme nous servir. Pour le chinois point de nom ethnique pas plus de nos jours, qu'à l'aurore de son histoire. Les premiers rois en parlant de leurs sujets les qualifie de *Pak-sing* les cent familles (1), ou de *Wan-sing* les dix mille familles, ou bien encore de *Li-min* le peuple *li* ; c'est-à-dire, selon l'interprétation ordinaire : « le peuple à tête noire », selon Lacouperie : « le peuple besogneux » et plus probablement : « le peuple en nombre indéfini ». Il est à remarquer que ces termes « cent », « dix-mille » et semblables servent en chinois à désigner un nombre considérable indéterminé et équivalent à tous, toutes.

Les cent familles distinctes des dix-mille désigneraient celles qui formaient des familles nobles, des *gentes* comme les *gentes* romaines.

Beaucoup de sinologues, il est vrai, prétendent que le mot Pak n'est point le nombre « cent » mais un nom ethnique et rendent *Pak-sing* par « les tribus Pak ou Bak ».

Il nous est impossible de nous ranger à cet avis appuyé sur de simples hypothèses et qui soulève les objections les plus insolubles (2). Je n'insisterai pas sur ce point, j'ai voulu seulement expliquer pourquoi je ne puis employer un terme dont l'adoption nous tirerait d'embarras sans doute, mais, à mes yeux, au dépend de la vérité et d'une prudente critique (2).

(1) Plus tard, au temps de Kong-fou-tze par exemple, nous voyons le nom de *Hia* appliqué aux terres chinoises par opposition à celles des *barbares*.

(2) Je traiterai ce point en détails, dans une étude spéciale.

Mais c'en est assez de ces préliminaires. Abordons notre sujet. Nous allons trouver au commencement du 26^e siècle A. C. le peuple, dit Chinois aujourd'hui, établi sur les rives du Hoang-ho, gouverné par un prince portant le nom de Hoang-ti et nous allons suivre ses divers annalistes dans l'indication ou l'exposé des faits de son histoire. Nous le suivrons pendant l'espace de 15 siècles c'est-à-dire du 27^e au 12^e. Après avoir relaté les événements de cette vie extérieure, déjà longue lorsque les peuples de l'Europe sont encore dans les ombres de la préhistoire ; nous exposerons sa vie intime, ses institutions et ses mœurs.

Ici encore, au lieu d'une œuvre subjective, nous nous bornerons à présenter à nos lecteurs les documents qui leur feront connaître et ce peuple et sa manière d'écrire l'histoire.

Nous devons seulement rappeler, avant de laisser la parole aux Annalistes, que les premières tribus chinoises étaient venues s'établir sur les rives du bas Hoang-ho, y avaient formé un état déjà puissant et d'une civilisation assez avancée. Son étendue était toutefois assez restreinte. Il ne devait guère dépasser au N. la région de Peking, à l'ouest le milieu de l'angle formé par le Hoang-ho, et au sud une ligne oblique allant de ce coin vers la dernière partie du Yang-tze Kiang. Voir la carte à la page 14.

D'autres tribus de races différentes les avaient précédées sur le sol de la Mongolie inférieure et de la Chine actuelle et les entouraient en ce moment de toutes parts. Plusieurs même leur étaient soumises ou vivaient au milieu d'elles. Les Chinois les qualifiaient de différents noms et les traitaient de barbares.

Le gouvernement des tribus chinoises était entre les mains d'un souverain qui se qualifiait de Ti, titre qui désignait le pouvoir suprême. Mais déjà à cette époque primitive des états vassaux existaient sur le sol occupé par les Chinois, états formés de tribus soumises, ou par des chefs puissants auquel le Ti conférait des fiefs pour l'aider dans le gouvernement, la levée et la conduite des armées et le reste.

C'était dans ces conditions que se trouvait « le peuple aux

10,000 familles » quand s'ouvre pour nous la période dont nous pouvons esquisser les événements principaux. A ce moment Shen-nong était encore sur le trône ; mais vieilli et affaibli par l'âge il ne pouvait mettre un terme aux luttes continuelles auxquelles se livraient les grands vassaux de l'empire et à l'oppression dont ils accablaient le peuple. C'est alors que Hoang-ti paraît sur la scène comme va le raconter le grand historien chinois.

« Le Livre de Bambou » ne parle point de Shen-nong et Sze-ma-tsien ne s'occupe point de son histoire si ce n'est autant qu'elle concerne Hoang-ti. On se demande la raison de cette manière d'agir des deux historiens. Le motif nous en paraît très simple. Le premier regardait le règne de Shen-nong comme appartenant au domaine de la fable ou de l'histoire extra chinoise. Le second, écrivant sous les Hans, qui prétendaient descendre de Hoang-ti, se plut à satisfaire leur vanité en plaçant en tête de son livre l'ancêtre présumé de ses princes.

Shen-nong est donné par tous les historiographes de notre ère comme le prédécesseur de Hoang-ti et un souverain chinois auquel le peuple dut les inventions les plus précieuses qui lui firent faire de rapides progrès dans la civilisation. C'est lui qui lui apprit à cultiver les grains, le riz et les autres céréales, (d'où lui vint son nom qui signifie le laboureur-esprit) à trafiquer du produit de la terre et de leur travail. Le premier il usa des simples pour la thérapeutique etc. etc. Lacouperie voit en lui une transformation du Sargon assyrien dont le nom a le même sens. A ses yeux c'est lui dont l'oppression ou les attaques obligea les tribus dites Bak à fuir leur première patrie. Tchih-yeou (V. page 15) serait un chef de tribus tartares qui aurait attaqué les émigrants conduits par Hoang-ti sur leur route vers l'Extrême-Orient.

Le texte de Sze-ma-tsien implique que Shen-nong était un souverain chinois.

Quant à Tchih-yeou, le Shu-king nous apprend que ce fut le premier qui se rebella parmi les tribus chinoises, se fit chef de brigands et apprit au peuple le désordre, les brigandages. Ainsi au XI^e et X^e siècles A. C. on savait encore que Tchih-

yeou, quelle que fut sa qualité, avait été un simple mortel, fauteur de troubles et de crimes. Tout ce que les mythologues en ont dit six siècles après et plus tard encore est donc de pure imagination. Kong-tze attestait encore que c'était un homme du commun.

Kong-ngan Koue, le célèbre commentateur du II^e siècle, en fait le prince des Kieu-li et les Koue-yu racontent que « sous Shao-hao les Kieu-li troublèrent les vertus. » Ce qui met le savant sinologue D. Legge dans l'incertitude sur l'âge du fameux rebelle. Il ne me semble pas que l'opinion de Kong-ngan Koue puisse arrêter un instant l'attention. Les Kieu-li des Koue-yu n'ont rien de commun avec Tchih-yeou, le fauteur de trouble (1).

Ces observations étaient nécessaires pour comprendre le commencement du Sse-ki ; abordons maintenant nos textes.

Nous verrons d'abord la première période s'étendant du règne de Hoang-ti à celui de Yao avec lequel s'ouvre le Shu-king.

NOTE. I. Voici le résumé de ce qu'en dit le *Kang-kien-yi-tchi-lu* : Shao-tien (père de Shen-nong), avait épousé une fille de la maison des princes de Kiao, appelée Gân-tang. Il en eut deux fils l'aîné nommé Shi-nien fut élevé près du fleuve Kiang d'où il prit le nom de famille de Kiang.

Comme il avait succédé à Fuhî par la vertu du feu il fut appelé Yen-ti (l'empereur brillant comme la flamme). Il transporta sa capitale de Tchou à K'ieu (au Tui-tchuen-fou du Shen-si).

Il inaugura la culture des cinq céréales, il étudia les plantes et composa les médecines. Jusque là les hommes s'étaient nourri de fruits et de viande ; ils ignoraient la culture des grains et l'emploi des plantes pour le traitement des maladies. Shen-nong leur enseigna l'agriculture et la médication. Le peuple heureux et délivré de ses maux l'appela Shen-nong le cultivateur-Esprit. Il apprit en outre à ses peuples le commerce, les échanges, les marchés.

Enfin il distingua ses fonctionnaires par (des insignes représentants des feux) ou par les étoiles des cinq régions du ciel. Il mourut au bourg de Tcha au Tchang sha-fou.

II. Pour comprendre convenablement la biographie de Hoang-ti telle que nous la donne Sse-ma-tsien, il faut tenir compte de l'exagération orientale et de la phraséologie chinoise. Dépouillés de cette enveloppe factice les faits reviennent à des proportions toutes naturelles ; le règne de Hoang-ti fut heureux et le monde prospéra sous son sceptre. Les cent ans de règne doivent être aussi abrégés convenablement.

III. Nous suivrons la chronologie du livre de Bambou comme plus raisonnable. Un autre comput fait remonter le règne de Hoang-ti à l'an 2697.

Sur la carte ci-jointe, nous n'avons pu déterminer ni les limites anciennes ni la position des villes et des montagnes ; les renseignements précis font défaut.

(1) Au Tso-tchuen nous voyons qu'en l'an 608, le grand historiographe de Keou ne semble connaître que les quatre empereurs Hoang-ti, Shao-hao, Tchuen-hiu et Ti-ku. Mais au Livre X an. 27 § 3. le prince de Tan mentionne Fou-hi, Shen-nong, Hoang-ti, Shao-hao, Tchuen-hiu et Ti-ku. C'était en 523, quatre vingt cinq ans seulement après.

1^{re} PARTIE.

§ 1. RÈGNE DE HOANG-TI ET DE SES PREMIERS (4) SUCESSEURS.

d'après Sze-ma-tsien.

I. — RÈGNE DE HOANG-TI (2308-2208).

Hoang-ti était fils de Shao-tien (2). Il avait pour nom de famille, Kong-sun (3), pour prénom Hiuen-yuen. Aussitôt né il était plein d'intelligence, tout petit (4) encore il savait déjà parler ; à quinze ans il avait le jugement prompt et pénétrant (5). A vingt ans, ayant grandi en activité et vertu, il avait atteint le plus haut degré d'intelligence.

Du vivant de Hiuen-yuen, Shen-nong avait déjà atteint l'âge de la défaillance (6). Les princes vassaux, en guerre continuelle les uns contre les autres, opprimaient les Cent-Familles et exerçaient d'incessants ravages parmi elles. Shen-nong était impuissant à rétablir l'ordre. Alors Hiuen-yuen eut recours aux armées pour mettre à la raison ceux qui ne viendraient pas à la cour (faire leur soumission).

Les princes s'y rendirent tous en conséquence et se soumirent. Mais Tchi-yeou (7) suscita un violent orage (8) et se mit par là à l'abri de toute attaque.

(1) Sze-ma-tsien passe le règne de Shao-hao mentionné partout ailleurs

(2) *Shao-tien*. On a vu ci-dessus, au Kang-kien-yi-shi-lu, quelle descendance on attribue à ce prince. D'autres commentateurs considèrent ce nom comme un titre princier et non comme celui d'un homme. *Tchou heou koue hao. fei jin mtnng ye.*

(3) C'était son nom de famille primitif, *pen sing* ; les autres lui ont été donnés après par suite de circonstances spéciales.

(4) *Jok* (57.7), c'est l'enfant non encore âgé de septante jours ou sept décades.

(5) *Tong* (162.7). *Shuk* (162.7) *Tsi* est interprété aussi par *Suk* (129.7).

(6) Le So-Yin ne veut pas qu'il s'agisse de Shen-nong lui-même, mais de ses descendants dont la vertu avait faibli.

(7) C'était un fils du Ciel, dit le Tsiuen-Kiai-Ying-shao, ce que contredit le So-Yin. Il s'était fait des armes avec l'or du mont Lu-shan, dit Kuan-tze, ce qui prouve que ce n'était point un homme du commun. D'après Kong-nan-koue, ce serait le chef des Kien-li.

(8) Le sens est plutôt : exerça de grands ravages. L'orage est de la légende traditionnelle.

Cependant Yen-ti (1) projetait d'attaquer et de châtier les princes. Ceux-ci recoururent tous à Hiuen-yuen et le reconnurent comme souverain suprême.

Alors Hiuen-yuen cultiva la vertu et mit en ordre les choses des armes. Il régla les principes des cinq éléments (2), cultiva les cinq espèces de grains (3), il rendit le repos au peuple et mit en ordre tous ses états. Il dressa les ours (4), les léopards, les tigres et autres animaux féroces.

Il livra bataille à Yen-ti dans les champs de Fan-yuen (5). Après trois rencontres successives, il obtint une victoire définitive.

Tchi-yeou seul restait et continuait à susciter des troubles, bravant les ordres de l'empereur. Alors Hoang-ti réunissant tous ses vassaux en une armée, combattit le rebelle dans la plaine de *Tcho-lu* (6). Là, il prit et tua le vaincu (7). Après cette victoire les princes rendirent hommage à Hiuen-yuen et le reconnurent comme leur souverain maître. Il devint Fils du Ciel à la place de Shen-nong sous le nom de Hoang-ti. Ainsi revêtu du souverain pouvoir, le nouvel empereur poursuivit et soumit tous ceux qui refusaient de le reconnaître et laissa aller librement ceux qui gardaient une attitude pacifique.

Il se mit alors à percer les montagnes pour y ouvrir des routes. Il les étendit aussi en de nouveaux espaces à l'Est

(1) Shen-nong appelé aussi Yü-Wang.

(2) Ainsi les commentaires expliquent les Wu-khi

(3) Le froment, le millet, les fèves, le riz et le *t'ao* (?)

(4) Le texte énumère six espèces de bêtes féroces, deux espèces d'ours et d'autres animaux dont la nature n'est pas parfaitement connue. Pour le Erh-Ya le troisième est le renard blanc et le cinquième est un loup ressemblant au renard. D'après Tchong, au contraire, le troisième serait le tigre des contrées barbares, *I-hu*. Au fond, il s'agit de peuplades barbares.

(5) D'après le Ti-tchi c'est une colline située dans le Kuei-tcheou, au Khuei-jong-hien à 56 lis à l'est du chef-lieu de ce district, à 5 lis du Tcho-lu. Mais d'autres placent Ho-Yuen à 1 li est de la ville de Tcho-lu. (Voir Tsin Tai-kang tu-li-tchi.)

(6) Montagne de l'état de Tcho, au sud de Peking.

(7) Le mode de cette mort est expliquée de différentes manières. Les uns le font mourir de la main de Hoang-ti soit pendant la bataille, soit ultérieurement et après sentence judiciaire. Selon d'autres, Hoang-ti le fit exécuter par la main Ying-Long.

jusqu'au dessus du mont Fan (1) au bord de la mer, et au Tait-song (2) ; à l'Ouest jusqu'au Kong-t'ong (3), au haut du Ki-teou (4), au Sud jusqu'au haut du Nai-siang (5), au bord du Kiang, au Nord jusqu'au Huen-yuk (6). Il réunit les princes et fit avec eux un traité définitif au mont Fu-shan (7) et établit sa capitale au pied du mont Tcho-lu. Les nomades et les gens sans demeure constante, les étrangers non établis dans le pays il les incorpora dans ses troupes et en forma des camps de garde.

Il emprunta aux nuages (8) les noms des diverses classes de fonctionnaires et les leur donna pour insignes. Il constitua des Grands Inspecteurs et les chargea de la surveillance des états feudataires. Toutes ces principautés observèrent ainsi les lois de la concorde. Les esprits, les génies des monts et des fleuves reçurent des sacrifices abondants. Au moyen d'instruments de pierres précieuses il parvint à observer la marche du soleil (9) ; il sut manipuler la plante divinatoire. Il nomma aux hautes fonctions Fong-heou, Li-mou, Tchang-sian et Ta-hong (10). Pour

(1) D'après le Koue-tou-tchi, cette montagne est au Ts'ing-tcheou au Lin-keu hien d'où sort la Tan shui. Aussi l'appelle-t-il Tan-Shan et non Fan-shan. Pour d'autres, elle est au Tchu-heu.

(2) Mont à l'est du Tai-shan, au Po-tshing-hien à 30 lis N. O. Le tout au Shan-tong.

(3) K'ong-tong est au Sou-tcheou, au Fu-lo-hien, au Kan-sou.

(4) Autre nom des monts Kong-t'ong. Pour d'autres, au Long-shi dans l'ouest du Shen-si.

(5) Au Yi-yang-hien d'après le Tu-li-tchi ; au Shang-tcheou d'après le Kue-tu tchi, à 10 lis à l'ouest du Shang-lu hien. Au Shen-si, au bord du Han-Kiang.

(6) Mont du nord aux frontières de la Mongolie ; se trouvait alors en pays barbare. *Pe-man*, les Man du nord. Chaque dynastie eut sa montagne sacrée dit le Tsiuen-kiai.

(7) Un exemple d'une convention semblable nous est donné au Shu-King, par Yü réunissant les princes au mont Tu-shan. D'après le Kue-tu-tchi, ce mont se trouve au Kuei-tcheou, à 3 lis au nord du Huai-jong-hien. Au haut de cette montagne se trouve le Miao, temple ancestral de Shun. C'est au Petcheli.

(8) On en verra le motif au Kang-kien-yi-tchi-lu.

(9) Pour prévoir l'apparition du soleil, de la lune et les lunaisons.

(10) D'après Tchen-hiuen, au Tsiuen-kai, Fong-heou est un des trois Kongs, ou chefs supérieurs, Tang-mu était un ministre ordinaire du souverain (Tsiang). Ta-hong est cité au Fong-shen-shu de Sze-ma-tsién.

Mais pour le *Tcheng* i ces titres sont ceux de quatre officiers impériaux. *ti-tchin*. Le Ti-Wang-she-ki raconte que Hoang-ti eut un jour le rêve suivant : Un grand vent soufflait et balayait la poussière du sol terrestre, puis apparut un homme tenant une arbalète immense et chassant devant lui des troupeaux de

gouverner convenablement le monde il suivit les lois des rapports entre le ciel et la terre (1).

Il pénétra par la consultation du sort les mystères des éléments ténébreux et lumineux (2), il discourut de la vie et de la mort (3), il comprit les difficultés, les peines de la stabilité et de la défaillance (4), la culture au temps propice des céréales, des plantes et des arbres. Il adoucit les mœurs des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles ; son action s'étendit partout (5) sur le soleil, la lune et les astres, sur les ondes, sur la terre, la pierre, l'or et le jade. Il mit en œuvre toute la puissance du cœur, toute l'activité des oreilles et des yeux et sut tirer toute l'utilité possible du feu, de l'eau, du bois et de tous les objets de ce monde (6).

Ayant en lui le principe de la vertu de la terre, il fut appelé du nom d'honneur de Hoang-ti. Il eut vingt-cinq fils dont quatorze formèrent des familles à noms distincts. Hoang-ti s'établit au mont Hien-Yuen et épousa une princesse de l'Etat de Si-ling, du nom de Lui-tsu. Ce fut son épouse principale (7).

Lui-tsu donna le jour à deux fils qui tous deux régnèrent

moutons en nombre infini. L'empereur s'éveillant, se mit à soupirer et dit : *Fong* (le vent) est son nom d'honneur (*hao*), c'est lui qui prendra le gouvernement. Dans *Heou*, la poussière dispersée, se trouvent tou, « la terre » et heou « prince ». Dans le monde, qui a *Fong* pour nom de famille et *Heou* comme prénom ? Un arc de 10,000 catties indique une force extraordinaire. Celui qui conduit tant de troupeaux peut gouverner le peuple. Qui dans ce monde a pour noms *li* et *mu* (pasteur vigoureux) ? etc. Ainsi l'empereur trouve l'indication des 4 noms de ses ministres.

(1) L'ordre des saisons, le mouvement des deux principes.

(2) Encore le Yin et le Yang ; il sut calculer leurs nombres et leurs variations.

(3) De ce qui peut causer la vie et la mort dans le peuple, les lois, la justice *i tchi*.

(4) De ce qui donne la sécurité ou est dangereux. Le *tcheng-i* explique : aux habillements, aux habitations très imparfaites avant Hoang-ti, aux constructions défensives, etc.

(5) *Tcheng-i* : il étendit partout, il propagea. Par lui les astres eurent tout leur éclat, la mer fut sans vague, les montagnes ne récelèrent plus les pierres précieuses.

(6) D'après le *Tcheng-i*, Hoang-ti apprit au peuple à user des eaux et à les endiguer, à tirer parti des montagnes, des forêts, des sources etc.

(7) Il eut quatre épouses : la première, Si-ling-shi ou Lui-tsu enfanta *Tchang-i* ; la seconde, Fang-lui-shi ou Niu-tsie, enfanta *Tsing-Yang* ; la troisième *Hie-yu-shi* eut pour fils *I-ku* (ou *Tsang-lin*) et la quatrième *Mu-mui* occupa le dernier rang parmi celles-ci.

sur le monde. L'un s'appelait Hiuen-hiao, il est connu sous le nom de Tsin-Yang (1). Il alla s'établir sur les rives du Kiang. Le second appelé Tchang-i (2) se fixa près du fleuve Zho, et là il épousa une princesse de la famille Shan, appelée Tchang-po. C'est elle qui fut mère de Kao-Yang le prince saint et juste.

Hoang-ti mourut et fut enterré au mont Kiao-Shan (3).

II. — TCHUEN-HIU (2286-2208).

Ce fut son petit-fils Kao-Yang, fils de Tchang-i, qui occupa le trône après lui. C'est lui qui porta comme empereur, le nom de Tchuén-hiu ; car Kao-Yang et Tchuén-hiu sont un seul et même personnage.

Le petit-fils de Hoang-ti, fils de Tchang-i, était d'un esprit calme et profond, méditant les choses douteuses et pénétrant les motifs à suivre ; ainsi très entendu dans les affaires de ce monde, il entretenait ses facultés (4) pour gouverner la terre.

Il se conformait au ciel pour régler les actes des quatre saisons ; il imitait les esprits pour régler l'ordre de la justice.

Il régla les cinq principes actifs (*khi*) des éléments pour transformer les hommes et leur enseigner les bonnes doctrines.

Avec toute pureté et sincérité, il fit les offrandes et les sacrifices qu'il présenta au Nord jusqu'à Yeu-ling (5), au Sud jusqu'à Kiao-tchi (6) ; à l'Ouest jusqu'à Liu-sha (7) et à l'Est jusqu'à Fan-mu (8).

(1) Grand-père de Ti-ku dit le So-Yin. C'est le même que Shao-hao, assure Hoang-pu-mih. Sze ma tsien ne compte pas ce souverain parce qu'il régna par la vertu du métal et non selon la révolution naturelle des cinq éléments. C'est pourquoi le Grand historien le passe sous silence comme n'appartenant pas à la série des cinq Tis légitimes.

(2) Tout fils d'empereur était prince vassal (tchou-heou). Là où ils allèrent s'établir était le fief qui leur était donné en apanage. Le Kiang et le Zho sont tous deux au pays de Shu, au Sze-schuen.

(3) Ce mont était le lieu d'origine de sa famille. D'après le *Tu-li-tchi* il se trouve au Yang-tcheou-hien, au Shen-ssi.

(4) Le Ta-tai-li a un autre texte qui porte : il développa les richesses (du pays).

(5) Yeu-tcheu, au Petcheli.

(6) Com. Kiao-tcheu, au Kouang-ssi ; ce qui est impossible.

(7) Kiu-Yen-hien. Au Kan-ssu à 1064 lis au nord-est de Tchang-ye-hien.

(8) Il y a un mont au milieu de la mer de l'est connu par ses plantations de pêcheurs. Fan-mu en est distant de 3000 lis au nord-est. Il s'appelle aussi *Kuei-*

Il étendit son action sur les créatures animées et inanimées, sur les esprits des grands monts et des collines. Et l'éclat du soleil et de la lune se répandit égal et bienfaisant.

Tchuen-hiu eut un fils qui reçut le nom de Kiong-Shin.

Tchuen-hiu mourut (à l'âge de 98 ans et après 78 ans de règne).

III. KAO-SIN OU TI-KU (2208-2145).

Après la mort de Tchuen-hiu le petit-fils de Hiuen-hio, Kao-sin monta sur le trône. C'est lui qui fut appelé Ti-ku ; car ces deux noms désignent le même personnage (1). Il était l'arrière petit-fils de Hoang-ti. Le père de Kao-Sin s'appelait Kiao-ki. Le père de celui-ci était Hiuen-hio fils de Hoang-ti. Ni Hiuen-hio, ni Kiao-ki ne parvinrent au trône.

Kao-sin était cousin de Tchuen-hiu. Dès sa naissance il se montra intelligent et disait son nom lui-même. Universellement et également généreux, il favorisait tous les êtres vivants sans chercher son intérêt propre. Son intelligence atteignait les choses les plus éloignées et pénétrait les plus subtiles. Se conformant aux principes célestes, il connaissait à fond tout ce qui excitait les désirs du peuple. Bon et digne, bienveillant et droit, il se maintenait lui-même dans la vertu et le monde se soumettait à son pouvoir, à ses jugements.

Recueillant les richesses terrestres il les dépensait avec mesure.

Traitant avec bienveillance, instruisant les peuples, il favorisait leurs intérêts, il les instruisait, il apprenait à suivre le cours de la lune et du soleil pendant et après leur apparition (4).

Connaissant les Esprits et les Kuei (2) il les servait avec

men ; la porte des Kuei ou mauvais esprits parce que les Kuei s'y rassemblent (*Hai wai king tsiuen kiat*).

(1) Jusqu'à Schao-hao, le nom d'honneur des souverains étaient tirés de leurs qualités. Depuis Tchuen-hiu, le peuple leur donna des noms de pays, de celui où ils gouvernaient lors de leur élévation au trône. Kao-sin régnait à Po, contrée du Honan actuel.

(2) Ceci est l'explication du commentaire ; les termes chinois signifient, aller au devant et reconduire quand on s'en va.

(3) Shen et Kuei. Le Tchong-i nous apprend que les Shen sont les esprits célestes et les Kuei les esprits humains ; que les Shen sont aussi l'essence des saints et les Kuei celle des sages.

respect. Sa contenance était noble et digne ; sa vertu intérieure, élevée (1). Tous ses actes étaient réglés par les circonstances, les temps ; ses habits étaient ceux d'un sage.

Ti-ku au milieu des flots du peuple (2) sut tenir le milieu et réunit sous son pouvoir l'empire entier.

Que le soleil et la lune répandissent leur lumière, que le vent soufflât ou que la pluie tombât, il se conformait en tout à ces conjonctures.

Ti-ku épousa une princesse de la famille Tchîn-fong (3) qui donna le jour à Fang-hiun.

Il eut une seconde épouse de la famille Tcheou-tze qui donna le jour à Ki.

Ti-ku mourut et Ki lui succéda, mais ce prince mourut malheureusement (4) et son frère cadet Fan-hiun le remplaça sur le trône. C'est lui qui porte le nom de Yao.

§ 2. LES MÊMES RÈGNES D'APRÈS LE LIVRE DE BAMBOU.

I. HOANG-TI OU HIEN YUEN SHI.

La première année de son accession au trône, il demeurait à Yeu-nai (5).

Il donna la première forme réglée aux coiffures (6) et aux habillements.

La deuxième année, l'apparition de nuages brillants (7) lui fit prendre les nuages pour signe distinctif de ses officiers,

(1) Le Ta-tai-li a pour le premier qualificatif : *Shen* comme celle d'un esprit et pour le second : *tze* « préparée à tout supporter ».

(2) *Kai*, flots. Com. Il gouvernait le peuple comme les flots de la mer. Tenant le milieu il régissait universellement le dessous du ciel.

(3) Le *Ti-wang-shi-ki* porte : Ti-ku eut quatre épouses, tous ses fils obtinrent l'empire. La première épouse de la famille Yen-tai s'appelait Kiang-Yuen et fut mère de Heou-tsi. La seconde de la famille Yeu-song, fut mère de Sié, elle s'appelait Kien-ti. La troisième de la famille Tchîn-fang, nommée King-tu, enfanta Fang-hiun, connu sous le nom de Yao. La dernière, de la famille Tchen-tze, appelée Tchang-i, donna le jour à Ki.

(4) Le texte primitif (Ku-pen) porte « sans lustre ».

(5) Nom de l'état que gouvernait son père Shao-tien. C'est le Sin-tcheng actuel au Ho-nan. — Al. Kuai tcheou à 50 lis S. O. du chef-lieu.

(6) Bonnets, chapeaux officiels. Leur mode réglé est une condition de bon ordre social. Il s'agit du bonnet à pendants.

(7) C'est le signe ordinaire de la satisfaction du ciel.

pour les classer (1). (Chaque classe de fonctionnaires eut des nuages d'une certaine couleur brodés sur ses robes).

La cinquantième année, en automne, le septième mois, au jour Kang-shin, des phénix se montrèrent et l'empereur offrit un sacrifice au bord du fleuve Lo.

L'an 59 (les chefs de deux peuplades barbares, appelées) les poitrines percées et les longues jambes vinrent offrir leurs hommages (2).

L'an 77 Tchong-i (3) fut envoyé ou s'en alla habiter aux rives du fleuve Zho. Là, il donna le jour à (un fils qui devint) l'empereur K'ien-Huang.

L'an 100, la terre s'entrouvrit. L'empereur mourut (4).

N. On voit que l'annaliste du Tchuk-shu, comme Ssze-matsien, s'abstient de toutes les légendes et faits surnaturels qui abondent dans les histoires écrites après eux. Il est donc évident que, de leur temps, ces fables n'étaient point encore inventées, ou du moins étaient encore considérées comme telles.

Le dernier paragraphe de ce chapitre du Tchuk-Shu nous montre comment elles se sont formées. Le texte dit que « Hoang-ti monta ». C'était le terme employé pour désigner la mort des empereurs ; les fabricateurs de légendes ont ajouté à cette expression figurée que ce prince n'était point mort, mais était monté au ciel sur un dragon. De la même manière le récit si simple reproduit par le *Kang-kien-yi-tchi-lu* et portant que « Tso-tche déposa les habillements du grand empereur dans le temple ancestral » est transformé dans un autre ouvrage de la collection de bambou, de la manière suivante : « Hoang-ti était devenu immortel et ayant ainsi quitté la terre, Tso-tche fit faire son image en bois et conduisit tous les princes vassaux devant

(1) Le Tso tchuen dit la même chose mais sans parler de l'apparition des nuages, invention plus récente. Il distingua ses officiers par la couleur des nuages brodés sur leurs robes.

(2) En hôte comme des populations vassales visitant leur suzerain. C'étaient des peuples préchinois de site incertain, désirant entrer en rapport avec les Chinois.

(3) Fils de Hoang-ti, écarté du trône comme incapable ; on lui donna un fief situé loin au midi. Le Zho coule vers le sud et se jette dans le Kiang.

(4) Litt. monta ; comme ailleurs on emploie le mot *pang* « tomber d'une grande hauteur », pour dire : mourir en parlant de l'empereur.

celle-ci pour lui faire leur cour et lui témoigner son respect (comme à une idole) ».

Voilà donc un simple hommage rendu à un défunt, transformé en idolâtrie (1).

II. RÈGNE DE SHAO-HAO.

N. Nous ne trouvons ici qu'une simple note, c'est pourquoi elle est attribuée par quelques-uns au texte lui-même. Il est peu probable que ce soit légitimement ; du moins pour ce qui concerne la partie fabuleuse que nous renfermons dans le cercle d'une parenthèse.

La mère s'appelait Niu-tsie. (Elle vit un jour une étoile semblable à un arc-en-ciel qui descendait sur l'île de Hua. Elle rêva qu'elle la recevait en elle ; remuée en sa volonté, elle enfanta Shao-hao. Quand ce prince fut monté sur le trône, il se produisit le signe d'heureux augure de l'arrivée de phénix). Quelques uns l'appellent Tsing. Il n'a point occupé le trône (conduisant une armée d'oiseaux, il s'établit dans les régions de l'ouest et prit des oiseaux comme marque de classification de ses officiers (2).

Une tradition, recueillie par les historiens postérieurs et longuement exposée par *Lo-pi*, accuse Shao-hao d'avoir laissé la religion se corrompre et le Shamanisme, les évocations et apparitions des esprits pratiquées largement par des gens appelés *Hieu-li* dont on ne peut rien dire de certains. Quelques-uns en font des officiers impérieux, mais c'étaient plus probablement des peuples préchinois qui cherchaient à faire prévaloir leurs pratiques. Cela dura jusque sous Tchuen-hiu qui y mit fin et rétablit le culte de Shang-ti. Un fait de ce genre se reproduisit sous Shun, mais ce fut un autre peuple qui en fut le promoteur. Voir le *Shu-king* v. 27.

(1) Cfr. LEGGE, *Chinese classics*, t. III, 110.

(2) Il est très possible que le fait relaté dans la première parenthèse soit vrai mais simplement un rêve d'un bout à l'autre. D'autre part les orientaux ont été toujours amateurs de ce genre de conception des princes. Quant à l'armée d'oiseaux mentionnée dans la seconde parenthèse, nous avons vu plus haut ce que c'était en réalité. Quant à l'apparition des phénix il se peut encore qu'il s'agisse simplement d'un bel oiseau venu des régions extérieures à l'empire de Hoang-ti et qui n'étant point connu dans ces régions, fut pris pour un être merveilleux, surnaturel.

III. RÈGNE DE TCHUEN-HIU OU KAO-YANG-SHI.

An 1. Etant monté sur le trône, il habita à Pu.

An 13. Il fit faire la première représentation des corps céleste (la première sphère céleste) (1).

An 21. Il composa la musique appelée Tsing-Yun (2).

An 30. Il engendra Pe Kuen (3) et s'établit au sud de Tien-mu.

An 78. L'empereur monta (mourut). Shu-ki (4) suscita des troubles ; le prince de Sin l'extermina.

IV. TI-KU OU KAO-SIN-SHI.

An 1. Etant monté sur le trône il demeura à Po (5).

An 16. Il envoya Tchong à la tête d'une armée détruire l'Etat de Kuai (6).

An 45. Il conféra au prince de Tang le mandat céleste (7).
En l'an 63, Ti-ku mourut.

(A continuer.)

C. DE HARLEZ.

(1) La première où fussent représentées en leur place les 28 constellations, les 5 planètes, le soleil et la lune.

(2) Litt. assistant les nuages. Elle était, selon Liu-shi, faite pour reproduire les divers bruits des vents.

(3) Le prince Kuen, le père du grand Yu dont il sera parlé plus loin. Les historiens chinois comme les princes de leur nation ont le plus grand soin de constater les origines et les filiations pour en conserver le souvenir.

(4) Fils du fameux Kong-kong prédécesseur ou ministre de Shen-nong. Voir le Tso tchuen X. 17. s.

(5) Localité de l'est du Honan. Ti-ku avait d'abord eu le fief de Sin, d'où lui vient le nom de Kao-sin. Ce prince obscur n'a pas échappé aux fantaisies des faiseurs de fables. Sa mère l'enfanta sans le savoir (ou sans s'éveiller); d'une intelligence supérieure il dit lui-même le nom qu'il devait porter, etc.

(6) D'après le Shan-hai-king ce Tchong était le petit-fils de Tchuen-hiu et fils de Lao-tong. Le Tso-tchuen compte un Tchong parmi les 4 grands ministres de Shao-hao. C'est le même que le nôtre, disent les commentateurs, ce qui est peu probable. Les Koue-Yu (Tsu-Yü) cite un nân-tcheng Tchong chargé par Tchuen-hiu du département du ciel; ce pourrait être celui du Tchuk-shu.

Kuei était un petit état vassal au Kai-fong-fu du Honan. Ti-ku profita de la jeunesse de son prince pour s'en emparer.

(7) C'est l'empereur Yao auquel Ti-ku céda l'empire que son grand âge ne lui permettait plus de gouverner. Kao-sin vécut encore 18 ans. Le Tchuk-shu passe ici Ki fils de Kao-sin qui occupa le trône pendant 9 ans et le céda à Yao.

Le Ti-wang-she-ki dit que Kao-sin distingua ses fonctionnaires par des objets servant aux hommes. Le *Keou-mang* fut régent des bois. Le *Tcho-Yong* celui du feu; le *Zhu-sheou*, celui des métaux. Le *Yuen-ming* présida aux eaux et le *Heou-tou* à la terre. On voit que ni le Tchou-Yong, ni le Heou-tou n'étaient point encore des génies.

UNE TRADITION AFRICAINE

SUR L'IVOIRE

I.

Dans l'antiquité classique, l'ivoire avait deux noms qui sont bien connus, ἐλέφας chez les Grecs et *ebur* chez les Latins. Le premier de ces mots, qu'on a pris autrefois pour un des noms sémitiques du bœuf (1), les Romains ayant appelé l'éléphant *Luca bos* (2), passe aujourd'hui pour être le même que le second, ἐλ-εφ-ας (3). Quant à celui-ci, *eb-ur*, il appartient visiblement à une racine *ab* qui s'appliquait aussi à l'éléphant, comme ἐλέφας, *illud ebur* (4), et qui se retrouve dans le sanscrit *ibha* (éléphant), dans l'hébreu *sen habbin* (dents d'éléphant), dans l'assyrien *habba* (éléphant), et dans l'égyptien *ab* (éléphant et ivoire). C'est évidemment un terme de commerce, comme les noms de l'ébène, de la gomme et du santal.

Ce terme apparaît pour la première fois dans l'égyptien (5). Bien avant toute mention de l'ivoire ou de l'éléphant par les autres peuples, dès l'ancien Empire, l'Égypte écrivait par l'animal ou sa tête le nom d'*Abu* ou Éléphantine (6); elle indiquait de la sorte, soit la limite du pays des éléphants, soit la route par laquelle l'ivoire arrivait de ces régions du Haut Nil

(1) Bochart, *Hierozyicon*, édition Rosenmüller, I, p. 237.

(2) Varron, de *Lingua latina*, VII, 39 et 40, et Lucrèce, V, 1301.

(3) Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 4^e édition, p. 209.

(4) Juvénal, XII, 112.

(5) Cf. Lieblein, *Handel und Schiffahrt in alten Zeiten*, p. 71.

(6) Pepi I, l. 298, Merenra, l. 181; etc.

où, plus tard, les Ptolémées firent chasser l'éléphant et explorer le pays des Éléphantomaques (1).

L'Égypte n'appréciait pas l'éléphant pour lui-même : ses habitants le considéraient comme une curiosité (2) et pouvaient le chasser à l'occasion (3), mais ils ne l'employaient ni au transport ni à la guerre, au contraire des derniers rois éthiopiens qui le domestiquaient (4), le montaient (5), et l'armaient (6). La raison de ce mépris est bien simple : c'est que les riverains du Nil, qui d'ailleurs connaissaient mieux l'éléphant africain que l'éléphant asiatique, plus beau, plus intelligent et plus doux (7), tenaient ordinairement compte de la parenté de l'animal avec le porc et l'hippopotame, bêtes typhoniennes. Tandis qu'en Éthiopie ceux qui le mangeaient passaient pour impurs (8), en Égypte on le sacrifiait au même titre que les autres pachydermes. Il est quelquefois remplacé par le pourceau ou par l'hippopotame dans le nom d'Éléphantine (9), et il se trouve (10) parmi les petites offrandes votives en calcaire du temps des Saïtes, représentant des victimes. A Dendérah, il reçoit les appellations malveillantes de *kheb* et de *teb*, qui l'assimilent à l'hippopotame et au pourceau, une fois dans le rébus sur le nom du khesteb ou lapis (*khesef-teb* ou *repousser le monstre*) (11), une autre fois dans la légende d'un dieu sacrificateur qui frappe le monstre *kheb* et les associés de Set (12). Dans les textes ptolémaïques du mythe d'Horus, qui racontent la poursuite de Set par son ennemi, l'Apollon égyptien, ce

(1) Diodore, III, 17, 25, 34, 35, Strabon, XVI, 4, 10-15, et F. Petrie, *Ten years digging in Egypt*, p. 73.

(2) Rosellini, II, pl. 22.

(3) Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 360, et Diodore, I, 20.

(4) Lepsius, *Denkmaeler*, V, pl. 75, a, cf. id., b, et pl. 74, b.

(5) Id., pl. 75, a.

(6) Héliodore, Théagène et Chariclée, IX, 16.

(7) Cf. Polybe, V, 17; Strabon, XV, 1, 43; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, II, 12; Elien, *de Natura animalium*, XVI, 15; Plinie, VI, 9; etc.

(8) Strabon, XVI, 4, 10.

(9) J. de Rongé, *Edfou*, I, pl. 50, et Unas, l. 319.

(10) Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 275.

(11) Mariette, *Dendérah*, III, pl. 47, c, d.

(12) Id., IV, pl. 60.

dernier dit à Set : *où es-tu, ennemi de ton frère ? Il lui répondit : je suis à Eléphantine, la place de l'ivoire* (1), détail qui désigne l'ivoire comme typhonien.

Peut-être l'éléphant était-il immolé plus particulièrement au Soleil, dont ses défenses ornaient la bari, soit à l'arrière, soit à l'avant et à l'arrière (2). On raconte que Ptolémée Philopator, vainqueur d'Antiochus, sacrifia quatre éléphants au Soleil, mais que, prévenu ensuite par un songe de la colère du dieu, il lui consacra quatre éléphants d'airain (3). Le songe de Philopator eut sans doute pour cause le conflit des idées égyptiennes et des idées grecques dans l'esprit du roi, car l'antiquité classique avait de l'éléphant une tout autre opinion que l'Égypte. On le regardait comme un être, non seulement rare et utile, mais encore moral et religieux, de sorte qu'on se faisait un scrupule de le mettre à mort (4). Quand on amena d'Afrique les éléphants destinés aux jeux que donnait Pompée, on leur promit en les embarquant de ne pas leur faire de mal, et cette parole fut tenue, malgré leur introduction dans les combats du cirque (5).

Si les Égyptiens prisait peu l'éléphant, ils faisaient en revanche grand cas de l'ivoire, que leurs artistes travaillaient avec adresse, et dont la couleur était pour les femmes, avec celle de l'or, une des plus belles qu'on pût souhaiter à la peau (6). Il était détaillé de mille manières, en chevets (5^e dynastie), en boîtes (6^e dynastie), en figurines (dont une « du plus ancien style » est au Louvre), en incrustations pour différents meubles, en manches, en castagnettes, pions, cuillers, objets de toilette, etc. (7). Sous l'ancien Empire, Herkhuf, revenant d'Éthiopie rapporta au pharaon des défenses, avec les autres produits de

(1) Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 22, I, 36-7.

(2) Mariette, Abydos, I, p. 64, et Champollion, Monuments, III, pl. 255.

(3) Elie, de *Natura animalium*, VII, 44.

(4) Porphyre, de *Abstinentia*, I, 14, et II, 25.

(5) Dion Cassius, XXXIX, 38, et Plutarque, Pompée, 54.

(6) Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 161 ; cf. *Odyssée*, XVIII, 196.

(7) De Rougé, *Notices sommaires des monuments égyptiens du Louvre*, p. 63-77 ; cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, I, p. 838-9 ; Champollion, *Notices*, I, p. 501 ; etc.

la contrée, ébène, peaux de panthère, etc. (1) Sous le moyen Empire, un sculpteur est loué de ce qu'il savait travailler toute matière précieuse, *depuis l'argent et l'or jusqu'à l'ivoire et l'ébène* (2). A la 18^e dynastie, l'ivoire affluait dans les trésors royaux et particuliers (3) où il arrivait, non seulement de l'Éthiopie (Koush et Punt), mais encore de la Syrie (Ruten et Khar) ; cette dernière contrée le comprenait parmi ses tributs à Thotmès III (4) sous différentes formes (5) : il entraînait, par exemple, dans la composition de tables en bois précieux (6) qui rappellent les *mensæ citreæ* à pieds d'ivoire des Romains. Une des redevances cypriotes et phéniciennes était aussi le don de quelques défenses (7). Thotmès III fit en Mésopotamie, à Ninive, la chasse aux éléphants *pour leurs défenses*, et en prit 120 (8), amenés sans doute de l'Inde dans les parcs réservés aux chasses des rois du pays. Un peu plus tard Ramsès III, qui mentionne rarement l'ivoire dans l'énumération de ses dons aux temples (9), eut cependant une provision de dents d'éléphant peinte sur les murs de sa tombe (10), où figure de plus le travail de l'ivoirier (11).

On ne s'étonnera pas si le nom de l'ivoire se rencontre d'abord en Égypte : il y est indigène. La racine *ab* ou *hab* n'apparaît dans les langues sémitiques et aryennes que comme un emprunt en ce qui concerne l'éléphant et l'ivoire ; en d'autres termes, elle n'y a point de famille dans laquelle on puisse la comprendre : elle y reste à l'état isolé. Il n'en va pas de même en égyptien, où le mot *ab* forme l'un des rameaux d'une souche

(1) Schiaparelli, Una tomba inedita, p. 23.

(2) Stèle C 15 du Louvre, l. 14 et 15.

(3) Champollion. Notices, I, p. 477, 495, 498, 507 et 508.

(4) Denkmæler, III, pl. 30-32.

(5) Cf. de Rougé, Notices sommaires, p. 77.

(6) Denkmæler, III, pl. 31, a, l. 7, et pl. 32, l. 30.

(7) Id., pl. 30, a, l. 1 : et Champollion, Notices, I, p. 507-8.

(8) Inscription d'Amenemheb, l. 22.

(9) Papyrus Harris I, pl. 53, a, l. 1, et pl. 72, b, l. 2.

(10) Champollion, Monuments, III, pl. 268.

(11) Tombeau de Ramsès III, première chambre annexe de gauche, paroi d'entrée, côté droit.

vivace, qui a fourni de nombreux dérivés. Dans cette langue, *ab* signifie radicalement *corne*, et a produit les sens connexes de bœuf, d'éléphant, d'ivoire, d'os, — de fourche, de rayon, de tempe, de proue, — d'en face, de contraire, de mensonge, de mal, etc. *Ab* se présente donc bien, avec ces sens, comme un mot d'origine purement égyptienne, ou, en tout cas, comme un mot appartenant au groupe linguistique dont l'égyptien a dû faire partie. L'étymologie égyptienne du nom de l'ivoire a trouvé place dans le Dictionnaire de Littré ; Pictet lui-même l'avait prise en considération, car, après avoir ramené au sanscrit les noms de l'éléphant, il abandonna complètement cette thèse dans son grand ouvrage (1).

II.

Ce sont assurément les Phéniciens, déjà en possession du trafic de l'ivoire sous la 18^e dynastie égyptienne, et les Carthaginois, dont la ville a sur les médailles une dent d'éléphant dans sa coiffure, qui ont répandu par le commerce le plus vieux nom de l'ivoire dans l'ancien monde. Or, par la même occasion, en Grèce, en Mauritanie et à Rome, les Sémites vulgarisèrent avec ce nom une croyance qu'il comporte.

Une racine différente de sens, mais semblable de forme, *ab*, qui a son équivalent dans les langues sémitiques, désigne l'*affection*, mais a de plus, en égyptien, la valeur spéciale de *soif*, et par extension d'*appétit*, *appetentia*, ὄρεσις.

« Horus eut *ab*, lit-on au papyrus médical Ebers, et il fit cuire un oiseau, qu'il mangea » (2) ; l'expression « avoir *ab* du combat » se rencontre dans les textes belliqueux (3).

L'ivoire et l'appétit ayant eu ainsi en apparence un même nom, il n'est pas surprenant que, dans les idées de l'antiquité, l'ivoire ait paru posséder et même octroyer la faim ou la soif

(1) Lettre sur les origines de quelques noms de l'éléphant, *Journal asiatique*, 1843, Septembre-Octobre ; cf. id., p. 148.

(2) Page 98, l. 4 et 5.

(3) Champollion, *Notices*, II, p. 76.

que lui attribuait ce nom, comme le lièvre donnait la beauté, *lepor*, parce qu'il s'appelait *lepus* (1).

En effet, les anciens ont attribué quelquefois à l'ivoire une puissance d'absorption toute particulière, qui s'explique beaucoup mieux par le nom que par la nature de la substance. Dans ses Recherches sur les Egyptiens et les Chinois (2), de Pauw rappelle que le puits creusé à Epidaure sous la statue d'Esculape, œuvre de Thrasymède (3), avait pour but *prétendu* d'entretenir l'humidité nécessaire à l'ivoire dont la statue était faite (4). Cette précaution exagérée et singulière semble à la rigueur avoir quelque raison d'être ; l'excès de sécheresse nuit aux statues de toute matière, comme d'ailleurs le trop d'humidité, contre lequel les ivoiriers employaient une colle de poisson inaltérable (5) ; en outre, les statues d'ivoire suaient comme les autres, dans les temps de calamités,

Et *moestum illacrymat templis ebur. æraque sudant* (6) ;

de nos jours même, Lamartine a dit :

Et mes yeux goutte à goutte ont imprimé leur trace
Sur l'ivoire amolli (7).

Mais la propriété absorbante de l'ivoire (la poudre d'ivoire fut un des astringents de notre vieille médecine) passait aussi pour quelque chose de surnaturel. Entre plusieurs fables sur les éléphants, où se rencontre un épisode analogue au dernier voyage de Sindbad le marin (8), Elien en rapporte une qu'il a sans doute empruntée aux ouvrages du roi Juba, car elle concerne, et la Mauritanie, où régnait Juba, et l'éléphant, sur

(1) Pline, XXVIII. 19 : Martial, V, 9 ; etc.

(2) Seconde partie. section IV.

(3) Pausanias, II, 27, 2, et V. 11, 11.

(4) Darenberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, p. 448.

(5) Elien, de *Natura animalium*, XVII, 32.

(6) Virgile, *Géorgiques*, I, 480.

(7) *Nouvelles Méditations*, 22, le Crucifix.

(8) De *Natura animalium*, VII. 2 ; cf. Lane, *The thousand and one nights*, édition Edward Stanley Poole, III, p. 72-4, et 103.

lequel Juba avait disserté : on y retrouve l'opinion de ce roi que les éléphants ont des cornes. Quant à la présence de l'éléphant en Mauritanie, pays dont la frontière méridionale a dû être fort élastique, on se l'expliquera si l'on songe que les Romains chassaient encore dans les mêmes parages cet animal (1), qui y portait un nom indigène (Cæsar) (2), et qui s'y trouvait depuis l'époque pré-historique : il est représenté dans les dessins rupestres de l'Algérie (3). Sa disparition actuelle n'infirme donc pas le dire d'Elie, d'autant plus que les émigrations des animaux sont quelquefois très brusques : l'hippopotame qui, à l'époque persane d'après Hérodote (4), et à un certain moment de l'époque romaine d'après Diodore (5) et les mosaïques (6), existait en Égypte, n'y était plus au temps d'Ammien Marcellin (7), tandis que le crocodile, rencontré en 1828 par Champollion près de Girgeh (8), l'ancienne Thinis, ne dépasse plus aujourd'hui la première cataracte.

Voici l'analyse du passage extrait par Elie : en Mauritanie, les éléphants enfouissaient leurs défenses tous les dix ans (c'est l'ivoire fossile) ; pour les retrouver, on posait à terre de place en place des outres pleines d'eau, et les outres qui étaient dans le voisinage d'une cachette tarissaient, l'ivoire attirant l'eau comme par enchantement, τὰ δὲ ὕγγι τινα ἀπορρόητω καὶ θαυμαστῇ τὸ ὕδωρ ἐκεῖνο ἐκ τῶν ἀσχεῶν ἔλκει (9).

Origine peut-être des qualités absorbantes et assainissantes de la corne de licorne (10), cette merveilleuse soif de l'ivoire ne pouvait manquer d'être transmissible, car, aux yeux des

(1) Plutarque, Vie de Pompée, 11.

(2) Spartien. Vie d'Ælius Verus.

(3) Flamand, Note sur les stations nouvelles, l'Anthropologie, Mars Avril 1892, p. 148-9.

(4) Hérodote, II. 71.

(5) I. 35, et II. 51.

(6) Cf. Gsell, Revue africaine, N° 208, 1893, p. 123.

(7) XXII. 15.

(8) Lettres écrites d'Égypte, nouvelle édition, p. 73, 7^e lettre.

(9) De Natura animalium, XIV. 5.

(10) Id., III, 41 et IV, 52; Ambroise Paré, Œuvres complètes, p. 808; Ferdinand Denis, le Monde enchanté, p. 89; etc

anciens, les propriétés des choses avaient toutes, physiques, nominales ou morales, leur effet bon ou mauvais sur l'organisme.

De même que la graisse de chèvre rendait ingambe parce que la chèvre est agile (1), et la graisse d'éléphant invulnérable parce que l'éléphant est cuirassé (2), ou que le *remora*, l'échinéïs des Grecs, arrêtaït les hémorrhagies comme les navires parce que son nom signifie *arrêt* (3), de même le voisinage de l'ivoire transmettait l'appétence de l'ivoire. On n'en saurait du moins guère douter, en présence d'un curieux et long passage qui forme presque le quart de la onzième satire de Juvénal, *mensæ luxus* : purement ironique en apparence, ce passage reprend toute sa signification quand on le rapproche du chapitre d'Elïen. Le poète dit que les riches personnages de son temps ne prenaient aucun plaisir à leurs repas, s'ils n'étaient servis sur une table à pied d'ivoire, cause d'appétit dont lui-même n'a pas besoin, non plus que de manches d'ivoire à ses couteaux :

*At nunc divitibus cœnandi nulla voluptas,
Nil rhombus, nil dama sapit ; putere videntur
Unguenta atque rosæ ; latos nisi sustinet orbes
Grande ebur, et magno sublimis pardus hiatu,
Dentibus ex illis quos mittit porta Syenes,
Et Mauri celeres, et Mauro obscurior Indus.
Et quos deposuit nabathæo bellua saltu,
Jam nimios capitique graves. Hinc surgit orexis,
Hinc stomacho vires, etc. (4).*

Le haut prix des dents d'éléphant et leur emploi comme pieds de table sont attestés à la fois par Plïne, *dentibus ingens pretium* (5), et par Martial, qui dit d'un pied de table en ivoire, *dentes eborei* :

*Grandia taurorum portant qui corpora, quæris
An Libycas possint sustinuisse trabes ? (6).*

(Le même poète nous apprend qu'on fabriquait de fausses

(1) Lucien, le Menteur, 7.

(2) Elïen, de Natura animalium, I, 37 ; cf. id., X, 12.

(3) Plïne, IX, 41 ; etc. — (4) Vers 120 et suivants.

(5) Plïne, VIII, 4 ; cf. Virgile, Enéïde, XI, 833.

(6) Martial, XIV, 91 ; cf. id., II, 49, IX, 22, X, 98 ; etc.

dents en ivoire (1), mais rien ne montre qu'on y ait rattaché l'idée superstitieuse dont il est ici question).

Tout ce luxe de la gourmandise, que Tibère se déclara impuisant à réprimer, datait de loin ; il grandit depuis la bataille d'Actium jusqu'à l'avènement de Galba, suivant Tacite, qui remarque à ce sujet que les choses ont leurs périodes (2). La période dont il s'agit doit représenter le temps qu'il fallut aux robustes estomacs romains pour faiblir ; sans doute ils ne cédèrent point sans lutte, comme le montre la satire de Juvénal : à Galba même succéda Vitellius, monstrueux glouton que toute une province pouvait à peine nourrir comme particulier (3), et pour qui, comme empereur, le bruit des chariots à vivres *ne cessait point d'une mer à l'autre* (4). Mais le coup néanmoins était porté : la goinfrie aboutissait peu à peu à la gastralgie. Il fallut y remédier et on y tâcha certainement, *ingeniosa gula est* (5), à preuve le grossier et classique artifice mis en usage pour ranimer la faim comme la soif, *bibit et vomit* (6). Dans ces conditions, et avec les idées superstitieuses d'alors, l'avidité de l'ivoire put aussi bien guérir l'anorexie que l'effet de l'améthyste calmer l'ivresse (7).

En résumé, l'Égypte a été l'un des grands centres où l'ivoire affluait, sous l'ancien Empire comme à l'époque romaine, alors qu'Alexandrie était symbolisée par l'éléphant sur les médailles (8) : il suit naturellement de là que les Sémites, courtiers habituels de l'antiquité, ont tiré de l'Égypte et le nom de l'ivoire, qui était indigène en Égypte, et l'idée de la soif de l'ivoire, deux mots identiques désignant l'ivoire et la soif en égyptien. Le dire que les Phéniciens ou les Carthaginois auront ensuite attribué ou suggéré aux caravanes africaines, sur les outres taries par l'ivoire, n'a pas dû contribuer peu au débit de leur marchandise, si l'ivoire passait en réalité pour un excitant de l'estomac.

E. LEFÉBURE.

(1) Id., I, 72. — (2) Tacite, Annales, II, 55.

(3) Suétone, Vitellius, 7. — (4) Tacite, Histoires, I, 62. — (5) Pétrone, *Carmen de bello civili*, 33. — (6) Juvénal, VI, 432 ; cf. Suétone, Vitellius, 13 ; etc. — (7) Cf., Plin. XXXVII, 40 ; Héliodore, Théagène et Chariclée, V, 13 ; etc. (8) Tôchon, *Recherches historiques et géographiques sur les médailles des nomes*, p. 237.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE

Le sens du mot *syntaxe* n'est pas en accord avec son étymologie. Celle-ci indique que cette science particulière s'occuperait de l'ordre des divers mots dans la proposition et des propositions dans la phrase, tandis qu'en réalité la syntaxe s'occupe de l'emploi par l'esprit, pour l'expression de ses pensées, des diverses formes fournies par la morphologie. C'est dire en même temps qu'elle resterait étrangère aux mots, dont le sens fait l'objet d'une autre science spéciale, la sémantique, de sorte que le domaine *psychique* du langage serait partagé entre deux sciences spéciales : celle de la *sémantique* et celle de la *syntaxe*. Pour nous, nous comprenons dans le mot : *syntaxe*, tous les éléments *psychiques* du langage, y compris la sémantique qui en forme une branche. *La syntaxe est la partie psychique de la linguistique, opposée à la morphologie et à la phonétique.*

Malgré la définition nette que nous venons de donner de la syntaxe, il est quelquefois bien difficile de ne pas la confondre avec la morphologie, même avec la phonétique. La pensée et son expression : le langage, sont parfois si indivisibles que le joint entre eux est invisible au regard intellectuel. D'un autre côté, des phénomènes différents, l'un de syntaxe, l'autre de morphologie, l'autre même de phonétique, se correspondent, présentent le même caractère, s'accompagnent. C'est ainsi qu'on a remarqué avec raison que le phénomène du polysynthétisme, même celui de l'holophrase, ne sont au fond que des phénomènes de pure phonétique, non de psychique, comme on l'avait cru tout d'abord, voulant y voir une disposition spéciale, une *idiosyncrasie* de l'esprit de certains peuples, et par conséquent cette apparition presque mystérieuse se touche du doigt,

elle n'était qu'un résultat mécanique, elle perd sa portée. Cela est vrai, mais si le phénomène n'est plus psychique, cependant lorsqu'il est employé à *outrance*, il n'en correspond pas moins à un certain état psychique, à un état *concret* de l'esprit, quoique le concrétisme proprement dit soit quelque chose d'absolument différent. Il ne faut pas, en analysant, détruire à jamais les liens, ou plutôt avant d'analyser il faut les noter pour les retrouver ensuite. Autrement l'étude serait *matériellement* exacte dans les *détails*, inexacte dans l'*ensemble*, ce qui est possible, car l'harmonie des éléments compte autant dans la vérité que les éléments eux-mêmes. Cependant un dégagement net de la partie syntactique est nécessaire, et nous nous efforcerons de trier avec soin et de mettre à part ce qui lui est étranger. Pour éviter toute confusion et en même temps pour ne pas détruire toute harmonie, nous suivrons les prolongements du phénomène syntactique dans la morphologie et dans la phonétique toutes les fois qu'il sera nécessaire de faire entrevoir les amorces des autres parties de la linguistique.

Nous ne traitons d'ailleurs point à fond la syntaxe ; il s'agit d'une syntaxe générale, commune à toutes les langues, et non de syntaxes particulières ; c'est dire qu'il s'agira plutôt ici d'une classification de la syntaxe, de ses linéaments qui se retrouvent partout. D'autre côté, le travail complet eût été trop vaste. C'est dans des monographies relatives à des parties détachées de la grammaire comparée que nous sommes déjà entré et que nous entrerons encore dans les détails.

Après ces avertissements nécessaires nous abordons de suite notre sujet.

La syntaxe, c'est-à-dire la *science de la pensée telle que le langage la révèle*, examine cette pensée à l'état *statique*, à l'état *statico-dynamique* et à l'état *dynamique*.

Pour bien comprendre ces termes *analysons la pensée*.

La *pensée*, telle qu'elle se présente dans sa forme la plus simple, est une *équation d'idées*. A cette *équation* correspond en morphologie la *proposition*. Lorsque je dis : *l'homme est mortel*, tout le monde sait que le verbe *être* ne joue dans

cette proposition que le rôle de *copule*, le rôle du signe $=$. La représentation graphique est donc : *l'homme = mortel*, c'est-à-dire une équation de deux idées : une idée de *substance* : *l'homme* ; une idée de *qualité* ou d'état : *mortel*.

L'analyse d'une pensée donne donc les idées ; la *synthèse d'idées* donne, au contraire, *une pensée*.

En morphologie cela se traduirait ainsi : *l'analyse d'une proposition* donne des *mots* ; la *synthèse de mots* donne une *proposition* ; la *proposition* est une *équation de mots*.

Hé bien ! tant que les idées ne sont pas réunies de manière à former cette équation qui constitue la pensée, tant qu'on les envisage comme éléments, on étudie la psychique de langage à l'état d'immobilité, à l'état *statique*.

Lorsque les idées ont constitué la pensée, même lorsqu'ils la forment et se réunissent dans ce but, se mettent en mouvement, la pensée a reçu ou reçoit la vie, elle se meut, la psychique du langage est à l'état *statico-dynamique*. Cet état est lui-même à deux degrés. On peut ne pas étudier les idées restées isolées, et cependant ne pas les observer encore formant une équation, une pensée ; les idées peuvent s'unir deux à deux, trois à trois, sans cependant qu'aucune pensée, qu'aucune équation en résulte. C'est le cas de la *relation génitive*. Alors deux idées sont unies par un lien de dépendance, de manière à composer une idée totale un peu différente, plus déterminée, plus restreinte, sans cependant que ces deux idées se confondent. Il y a un mouvement d'idées, mais pas assez fort, ou pas dirigé de manière à former une pensée. Au contraire toutes les idées qui doivent former la pensée peuvent être réunies, concourir, et la pensée entière en résulter, prendre son existence nouvelle et autonome, devenir capable à son tour de relations avec d'autres pensées.

Enfin les pensées peuvent entrer en relations entre elles, de manière à former une suite de pensées, soit coordonnées, soit subordonnées (morphologiquement : la phase, par opposition à la proposition) ; c'est l'état *dynamique*.

Cette division que nous croyons juste est fondamentale.

Elle n'a pas un simple intérêt théorique et classifiant. Elle produit des conséquences pratiques importantes et se vérifie dans l'étude de l'évolution des langues. Elle explique seule certains phénomènes historiques qui autrement semblent irrationnels.

En effet, l'esprit du genre humain, et surtout celui de certains peuples, n'a pas pu arriver du premier coup au plus élevé de ces états. Souvent, comme nous le verrons, l'homme en est resté à l'*idée*, sans pouvoir parvenir, au moins quant à l'expression, à la *pensée* proprement dite. Nous ne voulons pas dire qu'il ne l'a pas pensée au fond de lui-même ; mais elle n'en est pas sortie sous une forme adéquate. Nous en donnerons un seul exemple pour ne pas paraître émettre un paradoxe. Il est certain que dans une foule de langues le pronom sujet du verbe est un pronom, non pas *prédicatif*, mais *possessif*, par conséquent qu'il est un génitif dépendant d'un verbe qui, par conséquent, est un substantif au nominatif, ou plus exactement, au cas absolu. Nous voici donc en face d'une *pensée remplacée par deux idées* ne formant pas équation et par conséquent nous restons dans l'état *statico dynamique*, à la simple relation d'idées ne parvenant pas encore à la pensée.

D'autres fois c'est l'état statico-dynamique lui-même que l'esprit n'a pu atteindre, il est resté à l'état statique, ne peut concevoir l'idée qu'isolée, non seulement ne formant pas équation, mais n'entrant même pas en relation avec une autre idée. C'est le cas du phénomène de l'*état construit* qui remplace le génitif par un procédé de simple composition.

Mais que l'on envisage l'idée isolée, c'est-à-dire la syntaxe à l'état statique, ou la pensée isolée, c'est-à-dire la syntaxe à l'état statico-dynamique, ou les pensées réunies, c'est-à-dire la syntaxe à l'état dynamique, il faut observer dans tous ces cas ce qu'est la pensée, ou plutôt l'idée qui lui sert de base, et ne pas définir seulement la syntaxe comme nous l'avons fait en commençant, mais aussi l'idée, pour ne pas nous contenter de mots, mais aller jusqu'au fond des choses. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point ; nous ne voulons donner ici que des indications nécessairement préliminaires.

L'idée, comme l'indique son étymologie εἶδον est une *intuition*, une *vision* par l'esprit ; l'objet de cette vision, ce sont les choses visibles soit par nos yeux corporels, soit par cette vue particulière intellectuelle. L'idée a pour sujet l'homme, a pour objet les autres choses, que celles-ci consistent en êtres proprement dits, en actions, ou en mouvement, ou en milieu.

Eh bien ! dans cette vision intellectuelle nous aurons à distinguer les mêmes éléments que dans la vision corporelle.

Dans cette dernière le phénomène de la vue exige comme conditions : 1° un *objet* à voir, soit dans son *repos*, soit dans son *mouvement*, soit dans sa *situation*, 2° l'*œil humain*, *organe de la vision*, 3° le *point de vue* auquel l'œil envisage l'objet, ou plus généralement la manière dont il l'envisage.

De même la vue intellectuelle a pour éléments 1° un *objet* qui est le *concept*, suivant les cas, concept d'*être*, concept de *mouvement* ou d'*action*, concept de *situation* dans le *temps* et l'*espace* et de *relation*. 2° un *sujet* lequel n'est autre que l'esprit humain en action d'intuition, 3° une manière d'appliquer le sujet à l'objet, équivalant la plupart du temps au *point de vue*.

Sur l'objet lui-même nous n'avons pas à insister. Nous venons d'indiquer la grande division que la syntaxe va en faire. Il ne consiste pas seulement en *êtres*, mais aussi en *mouvements* des êtres et en *situation* et *relations* des êtres ; d'où cette distinction fondamentale des parties du discours en *idée substantive*, *idée verbale*, *idée de situation* exprimée par les *particules*, que nous développerons. Mais nous devons insister ici sur les deux autres éléments qui sont : 1° l'esprit humain en *état d'intuition*, 2° le *point de vue*.

L'esprit humain, en *état d'intuition*, c'est l'œil ouvert qui regarde et qui voit ou ne voit pas tel objet. Comment, par exemple, un verbe négatif, un substantif négatif sont-ils possibles dans le langage humain, dans l'esprit humain, si la pensée est une vision ? Nous concevons bien que cette vision ne soit pas nécessairement d'un objet matériel et que l'objet vu puisse n'être qu'idéal. Là n'est pas la question. Mais comment se fait-il qu'on puisse *affirmer une négation*, qu'on puisse voir qu'une

chose n'existe pas ? On ne voit que ce qui existe matériellement ou idéalement.

D'ailleurs nous ne pouvons pas tout voir, et quand nous disons que telle chose n'existe pas, cela se résout souvent à signifier que nous ne la voyons pas. La négation, quoiqu'elle puisse aboutir à une déclaration objective, a donc un point de départ tout subjectif. Elle est dans l'œil et dans l'esprit, avant qu'on soit certain qu'elle soit dans la nature. D'autre côté, voir une négation c'est tout simplement ne pas voir. Cela est si exact que certains peuples ont employé le même mot pour l'affirmation et la négation et ne les ont distinguées que par une intonation.

Ce qui est vrai de la négation l'est à plus forte raison de la dubitation, laquelle ne peut être dans les choses et n'existe que dans l'organe visuel de l'esprit. Cela est vrai aussi de l'interrogation qui est une dubitation particulière.

A coté de cet effet de l'organe visuel de l'intelligence sur le champ de l'observation, qui se traduit par la négation, l'interrogation et la dubitation et qui a trait aux objets, se trouve celui que produisent, sur cet organe visuel d'abord, puis sur les objets, le nerf et le muscle de la volonté. L'homme ne voit plus seulement, il veut changer l'état de ce qu'il voit, il appelle, il commande, il rapproche de lui les objets, par une vue volontaire, telle que l'est physiquement celle du télescope ou du microscope. De là, dans le substantif le vocatif, dans le verbe l'impératif.

Voilà ce qui passe dans l'organe visuel agissant spontanément, activement. Mais à son tour l'objet vu réagit sur cet organe et fait sur sa sensibilité une certaine impression ; elle lui donne une satisfaction, ou un sentiment pénible, et le résultat en est, dans le langage, une interjection.

Dans ces opérations les trois facultés de l'homme sont intervenues : le *comprendre*, le *vouloir*, le *sentir*, et voilà la vision dans sa production et dans la réaction qui résulte de son exercice.

Mais entre l'organe de la vision et l'objet, dans l'opération de la vision elle-même, il y a des *processus* différents à observer. Continuons notre comparaison avec la vue physique.

Dans cette dernière il y a lieu d'observer 1° les *déviations* que subit l'image de l'objet en traversant certains milieux, ce qui comprend le phénomène de *réfraction*, 2° le *renversement* de l'image sur le miroir de la rétine, 3° le point de vue auquel l'œil se place pour envisager l'objet.

Les *déviations* que subit l'image de l'objet sont causées par le milieu traversé, par exemple, par celui d'un *prisme*. L'objet change de place, il n'est plus vu là exactement où il est ; quelquefois même sa constitution qualitative arrive altérée. En syntaxe c'est la *personnalité de l'homme* qui sert elle-même de prisme et qui produit cet effet. La vue d'un objet sans que rien s'interpose est une vision purement *objective* ; si, au contraire, le prisme de la personnalité de l'observateur vient à s'interposer, la vision devient modifiée par la *subjectivité*, la vision est dans une certaine mesure subjective. Nous verrons que dans l'état primitif la vision objective est impossible, que les déviations causées par le prisme humain sont considérables, que ce n'est que plus tard que de moins en moins ce prisme s'interpose, qu'on finit par le retirer et que la vision objective triomphe. Dans les arts, dans la littérature il en est ainsi. Ce n'est que très tard que l'auteur oublie de poser, fait abstraction de soi-même, et met le consommateur de l'art directement en face de l'objet, dans des écoles qui se qualifient de réalistes et qui seraient mieux qualifiées d'objectives. D'où cette division essentielle en linguistique et surtout en syntaxe du *subjectif* et de l'*objectif*. On en pourrait donner de nombreux exemples ; n'en citons qu'un : le *pronom personnel* est une partie du discours essentiellement subjective ; *moi, toi, lui* ne désignent les êtres que par rapport à ma propre personne. Quoi de plus subjectif que *moi*, surtout lorsque je ne m'appelle pas même par mon nom qui peut être commun à d'autres, mais par cette locution qui ne peut s'appliquer qu'à moi ! Quant à *toi*, il n'a de signification que par rapport à *moi* ; *lui* n'en a que par rapport aux deux premiers. Le *substantif* est *objectif*, le *pronom personnel* est *subjectif*.

Le prisme à travers lequel passe l'image des objets, leur idée,

est toujours un prisme personnel, mais n'est pas unique. La personnalité de celui qui pense ne fait pas seule se réfracter l'idée. Celle-ci passe successivement par trois prismes personnels : le *concept du genre humain* en général, *celui de la nation* auquel le sujet appartient, enfin celui du *sujet lui-même*, de celui qui pense.

Une chose peut être conçue concentriquement à ces trois cercles individuels se reserrant de plus en plus. Je dis au moyen de l'impératif : *venez*. Il s'agit ici de ma volonté toute personnelle qui vient mettre son empreinte sur le verbe. L'impératif ne s'explique plus, si l'on fait abstraction du *moi*. Je dis, au contraire : *on désire qu'il vienne*, en me servant de ce subjonctif, je rends l'idée dépendante de la volonté humaine, en général, non de la mienne propre. Il s'agit ici de la subjectivité à l'homme en général. Entre les deux se place la subjectivité à chaque nation, c'est-à-dire le prisme à travers lequel chaque nation aperçoit les objets. Il s'agit surtout des *idiotismes*. Ce sont eux qui rendent la traduction exacte d'une langue à l'autre impossible. Dans cette phrase : *il a beau faire, il ne peut réussir*, il y a un idiotisme français qui n'est admis par aucune autre langue. Le langage objectif donnerait, *il s'efforce, mais il ne peut réussir*. Sous cette forme toutes les langues peuvent traduire exactement l'idée.

C'est que chaque nation voit les objets, non exactement où ils sont, mais un peu au *dessus*, au *dessous* ou à *côté*, parfois même *divisés* ou *déformés* ; elle y ajoute ou elle en retranche ; elle cause par la hâte ou le retard qu'elle apporte à concevoir des *interférences d'idées*, elle peut même voir ce qui n'est pas, tant la personnalité déborde quelquefois, et de la *réfraction* nous allons jusqu'au *mirage*. On peut dire aussi qu'il y a dans ces idiotismes une fréquente *transposition* : l'abstrait est ramené au concret. Si l'on se tient dans l'abstrait pur, la même pensée donne presque partout la même expression, l'abstrait est commun à tous les hommes ; mais chaque nation, chaque individu a l'habitude de *rabaisser l'abstrait* à sa portée et à son usage, et de le rendre *concret* au moyen d'une *image*. De là, ces

nombreux proverbes qui rendent tangible une vérité abstraite. A la subjectivité de chaque peuple se rattache encore l'emploi si différent des prépositions dans les différentes langues ; là où nous employons la préposition *sur*, les Allemands peuvent employer celle *autour* ; *parler sur un sujet* ; *sprechen um einen gegenstand*. Ce sont des idiotismes d'un genre particulier, mais non ordinairement classés comme tels. C'est la morphologie qui fournit les mots nécessaires pour exprimer les relations ; c'est la syntaxe qui établit les relations nécessaires dans toutes les langues ; c'est une partie particulière de la syntaxe, celle subjective relative à tel peuple, qui dit comment les mots devront être employés à l'expression des relations ainsi fixées. Il y a là une branche particulière de la syntaxe, ainsi vaste que cette autre branche : la sémantique. La langue des idiotismes est une langue particulière, une *langue psychique*. Si nous prenons pour exemple le français, on peut l'écrire avec ses idiotismes, puis le traduire en un français entièrement dépouillé de ceux-ci, on aura en réalité deux langues différentes. Dans la traduction du français en latin ou du français en allemand, ou vice-versa, il s'établit trois opérations successives, opérations dont la succession est *inconsciente*. On traduit d'abord le français courant en français dépouillé de gallicismes, puis ce français en allemand dépourvu de germanismes, puis ce dernier en allemand intégral. C'est cette barrière des idiotismes qui, bien plus que celle de la prononciation et des accents, s'oppose si énergiquement à l'établissement d'une langue universelle. Par celle-ci une des opérations mentales ci-dessus serait supprimée, mais il en resterait encore deux : 1^o la traduction de français à gallicismes en français sans gallicismes, 2^o celle de français sans gallicisme en la langue commune où l'idiotisme serait inconnu.

Le *renversement* de l'image a aussi son correspondant dans la vision intellectuelle. Mais tandis que les yeux physiques de tous les hommes voient tous les objets dans la même situation renversée qu'ils redressent ensuite, ceux de l'esprit ne sont plus d'accord chez tous les hommes ; certains voient les objets

dans la situation droite, les autres dans la situation renversée, et si nombreux sont les uns et les autres qu'on ne sait plus lesquels voient les objets comme ils sont. Lorsque tel peuple place toujours le complément d'un mot avant le mot qu'il complète, le déterminant avant le déterminé, et dans une phrase la proposition subordonnée avant la proposition principale, c'est qu'il voit les idées tournées d'une certaine manière ; lorsque tel autre place toujours le mot principal avant son complément, le déterminé avant le déterminant, la proposition principale avant la subordonnée, c'est qu'il voit les mêmes idées tournées d'une manière diamétralement contraire. Rien ne change la vision établie en son esprit ; il ne saurait voir autrement. Cependant quelquefois cette vision devient autre, mais après une lente évolution, et on voit peu à peu l'objet retourné. C'est ce qui est arrivé dans le latin et dans le passage du latin en français. Il a été démontré par les travaux de Bergaigne que l'ordre des mots en Latin à l'origine n'a pas été libre, mais obligatoire, et que leur ordre suivait le premier des deux systèmes ci-dessus indiqué, puis peu à peu cet ordre strict fut rompu : grâce à la netteté des désinences marquant les cas l'ordre devint à peu près libre, la direction de l'image flotta. Puis après de nombreuses oscillations et lorsque les flexions disparurent, et par des causes secondaires que nous ne pouvons indiquer ici, l'image arriva à se renverser complètement et le second système ci-dessus, le contraire exact de l'autre, prédomina ; de là l'ordre direct obligatoire du français. Nous appellerons le premier de ces procédés, procédé *enveloppant* parce qu'on ne peut arriver à penser l'objet de sens principal qu'après celui qui le restreint, ce qui fait que la pensée ne peut se dérouler partiellement, mais seulement d'un seul coup ; nous appellerons le second pour la même raison, procédé *développant*.

Enfin le point de vue est d'une extrême importance dans la vision psychique comme dans la vision physique. La vue stéréoscopique, totale, égale pour toutes les parties de l'objet, n'est que le point de départ. Un objet se compose de plusieurs membres, on n'en examine spécialement aucun ; il est à la fois

de telle couleur, de telle forme, de telle saveur, de telle sonorité, on n'envisage séparément aucune de ces qualités ; il ressemble à tel autre objet, mais il en diffère de telle manière, on n'en a souci ; on le voit tel qu'il est dans son ensemble, dans son individualité. C'est le chêne de mon jardin, de telle hauteur, de tel âge, et non un autre. L'individualisation est parfaite. La vision de l'objet individualisé ainsi le surdétermine, c'est la vision *concrète*. Au contraire, je ne m'attache qu'à un des côtés de l'objet, à l'une de ses qualités, par exemple à sa forme ou à sa couleur, puis je considère la couleur elle-même en dehors de l'objet, ou j'observe ce que celui-ci peut avoir de commun avec un autre ; je m'aperçois que le chêne, de même que le sapin, est un arbre, et alors ma vue est *abstraite*. Plus exactement, le point de vue est *total* ou *concret*, ou bien *spécial* et *abstrait*. La distinction entre l'abstrait et le concret est de la plus haute importance.

Ces distinctions n'ont pas rapport seulement à l'idée envisagée seule, cependant ils s'observent et s'expliquent plus facilement sur elle, mais elles ont trait aussi aux relations entre idées, et enfin aux équations d'idées qui constituent la pensée.

Ces distinctions qui prennent naissance dans la syntaxe et la dominante poussent aussi leurs racines jusque dans la morphologie et dans la phonétique, et nous les y suivrons lorsqu'il y aura lieu. Nous voulons maintenant constater seulement ce fait. Par exemple, si l'idée peut être concrète ou abstraite, il y a aussi de cette idée, qu'elle soit concrète ou qu'elle soit abstraite, une expression concrète ou abstraite à son tour ; nous verrons que ce qui dans la syntaxe porte le nom de *concrétisme* se retrouve dans la morphologie et aussi dans la phonétique où il devient l'*encapsulation* ou le *polysynthétisme à outrance* ; mais nous ne voulons pas anticiper.

Pour nous résumer, il faut établir de la syntaxe ces grandes divisions générales.

Dans un sens, division entre l'état *statique*, l'idée, l'état *statico dynamique*, les réunions d'idées, l'état *dynamique*, les réunions de pensées.

Dans un autre sens, division entre 1° les *objets* vus par l'idée, 2° l'*organe* qui voit par l'idée, 3° la *manière* de voir les objets par l'idée.

Cette dernière division se subdivise à son tour ainsi :

1° Les objets vus par l'idée sont : 1° des *êtres* proprement dits, 2° des *mouvements* ou actions de ces êtres, 3° des *milieux* où sont situés les êtres.

2° L'*organe* qui voit dans l'idée agit dans sa vue sur l'objet 1° par l'*intelligence*, par ex. en niant ou affirmant, 2° par sa *volonté* en commandant ou appelant, 3° et l'objet réagit sur lui par la *sensibilité* manifestée au moyen de l'exclamation.

3° La *manière de voir* par l'idée diffère suivant : 1° la *réfraction* plus ou moins forte de la personnalité humaine (le *subjectif*, l'*objectif*) 2° l'*image* de l'objet droite ou renversée (l'*ordre enveloppant*, l'*ordre développant*, 3° le *point de vue* (le *concret*, l'*abstrait*).

Il existe donc de grandes divisions qui s'entrecroisent à chaque instant. Le *subjectif* peut se trouver dans l'état dynamique aussi bien que dans l'état statique, par exemple. De plus les subdivisions s'entrecroisent. Le concret peut être objectif ou subjectif.

Une réversibilité constatée par l'évolution existe entre l'état statique, l'état statico-dynamique et l'état dynamique. Une pensée peut être réduite, dans l'expression linguistique, à de simples idées ; la réunion de plusieurs pensées peut être aussi réduite à une seule.

Enfin des états *intermédiaires* peuvent exister ; par exemple, entre le concret et l'abstrait, il se constate souvent un état intermédiaire qui est l'*abstrait-concret*. De même entre l'*ordre enveloppant* et l'*ordre développant* existe l'*ordre libre*. Les processus divers n'ont point lieu par séparation tranchée ; la fin de l'un se fond dans le commencement de l'autre.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA SYNTAXE A L'ÉTAT STATIQUE.

Il s'agit de l'étude de l'*idée isolée*.

Dans cette division se trouve enfermée celle qui l'entrecroise. Il y a donc lieu de distinguer 1^o les *objets* des idées, 2^o le *sujet* des idées, 3^o le *mode* d'intuition. Puis dans un chapitre spécial nous verrons dans la morphologie et dans le phonétique les traces des phénomènes psychiques observés.

Pour suivre l'ordre logique il faut commencer par les objets des idées, puisque si les objets n'étaient pas vus il n'y aurait pas lieu de s'occuper du mode de leur vision ; mais pour suivre l'ordre de l'évolution il faudrait commencer par le sujet des idées. Comme il nous faut opter, nous commencerons par le premier, sauf à rétablir en son lieu l'ordre historique.

TITRE PREMIER.

DES OBJETS DES IDÉES.

L'étude des objets des idées dans la syntaxe (ce qui correspond à l'étude des objets des mots dans la morphologie) comprend : 1^o celle de la *formation* des idées, ou *sémantique*, 2^o celle des diverses *sortes d'idées*, ou des *diverses parties du discours* 3^o celle de la *détermination interne* des idées par des idées accessoires. Nous disons dans ces formules : *idées*, au lieu d'*objets d'idées* pour abrégé, et aussi parce que le mot : *objet d'idées* semble indiquer des objets matériels, ce qui serait tout à fait inexact ; l'objet d'une idée peut être un objet idéal. L'esprit peut voir une chose possible, aussi bien que celle existant objectivement.

CHAPITRE PREMIER.

De la formation et de la filiation des idées, ou sémantique.

Nous avons réduit la sémantique qui est considérée comme une science spéciale, et dont nous reconnaissons toute l'import-

tance, à n'être qu'un chapitre de la syntaxe, parce que c'est sa vraie place. En effet, la sémantique ne peut se partager avec la syntaxe tout le domaine de la partie psychique du langage ; tandis que la syntaxe s'applique aux pensées et aux réunions de pensées aussi bien qu'aux idées, la sémantique ne s'applique qu'aux idées seules, cela la cantonne déjà, puis même en ce qui concerne les idées elle se réfère à leur formation et à leur filiation, non à leur classement.

La sémantique a ceci de particulier qu'elle se tient dans un domaine absolument spécial et tout à fait en dehors de la morphologie. Elle n'examine point les changements de sens concomitants à des changements de mots, mais elle envisage les changements qui peuvent s'opérer dans la signification d'un mot isolé et resté invariable. En dehors de la sémantique comme on l'entend ordinairement, se trouve donc l'étude des doublets et aussi celle de la composition et de la dérivation. Nous élargirons ici le sens de la sémantique, et nous y comprendrons toutes les modifications du sens, même quand des modifications ou des réunions de mots y correspondraient, en maintenant seulement la distinction entre ces situations.

Ainsi comprise, la sémantique renferme plusieurs parties : 1^o la *fixation* de l'idée ou du sens d'un mot, le nombre et la limite des idées de tel peuple ou de telle race, 2^o la *filiation* des idées lorsque le mot reste invariable ou qu'il ne subit que les variations venues du passage d'une langue à l'autre sans qu'il se bifurque, 3^o celle résultant de la *bifurcation* d'un mot par les doublets, ou du concours de plusieurs mots pour exprimer la même idée, ou les synonymes, 4^o celle résultant de la *réunion de plusieurs idées en une seule* par la composition ou la *dérivation*. C'est le n^o 2 qui constitue la sémantique *stricto sensu*.

1^o *De la constitution de l'idée ou du sens d'un mot, du nombre et de la limite des idées chez un peuple donné.*

Cette partie très intéressante de la sémantique *lato sensu* a été à peine explorée.

L'idée est-elle à l'origine vague, flottante, indéterminée verbale, ou au contraire est-elle tout de suite nette, surdéterminée, ontologique ? Cette question est vivement disputée. Si l'on en croit l'état connu du Sanscrit, les racines originaires sont verbales, et ont les sens les plus divers ; ce sens se restreint peu à peu et les substantifs en dérivent, puisant leurs noms particuliers, dans une qualité générale. Ce *processus* semble à Sayce contraire à la marche de l'esprit humain, et il l'est en effet ; aussi cet éminent linguiste pense-t-il que dans un état de la langue qui n'est pas parvenu jusqu'à nous le substantif avec un sens précis a précédé le verbe à sens vague, que c'est la réunion de plusieurs substantifs dans la formation ultérieure d'un verbe qui a donné tant de verbes ayant le même sens. Il se serait passé en Sanscrit l'inverse de ce qui s'est passé en Chinois. Puis plus tard du verbe seraient dérivés d'autres substantifs, les premiers ayant totalement disparu. Cela est possible, mais il est étonnant alors que ces anciens substantifs n'aient pas laissé quelques vestiges, comme cela arrive dans toute l'évolution linguistique. La question reste obscure.

La seconde question relative à notre rubrique, obscure aussi, mais moins, parce qu'elle ne touche plus de toutes parts aux origines, est celle de savoir quelle est la limite des idées chez chaque peuple. On a prétendu que les notions de Dieu, d'âme, n'existent pas chez un certain nombre, il est difficile de le savoir ; le même mot signifiant généralement *âme* et *souffle*, il est malaisé de se rendre compte si un de ses sens, le plus matériel, existait seul. Il est certain qu'on a partout commencé par les idées matérielles qui se sont peu à peu idéalisées ; les langues Indo-Européennes elles-mêmes en offrent des preuves nombreuses. Les faits sont plus palpables lorsqu'il s'agit de la limite des idées dans une autre direction, par exemple, lorsqu'il s'agit de nombres. Certains peuples s'arrêtent au nombre 3, par exemple, le Mosquito, le Wiradureir ; d'autres s'arrêtent au nombre 4, le Guarani, le Kiriri, le Galibi ; d'autres très nombreux comptent jusqu'à 5, tellement que le système s'appelle alors *quinnaire-vigésimal* ; quand il faut aller plus loin ils addi-

tionnent $5 + 1$, $5 + 2$ etc. mais plus souvent ils n'ont même pas l'idée d'un nombre plus éloigné, enfin ils arrivent au système décimal. Presque toujours les peuples plus avancés dans l'art du calcul ne le sont que parce qu'ils ont songé à compter sur les deux mains, ou sur les deux mains et les deux pieds.

Dans le cours de l'évolution, le nombre des idées s'accroît, il est aidé dans cette croissance par le développement des mots, car si *l'idée appelle le mot, le mot appelle l'idée*, ce que nous allons voir tout à l'heure ; mais les idées s'accroissent aussi d'elles-mêmes ; les objets deviennent plus distincts. Où le sauvage ne verra que le rouge, l'homme civilisé verra huit ou dix nuances de rouge. Ainsi des qualités, ainsi de même des objets. Les idées nouvelles se rattachent, autant que possible, soit aux idées déjà marquées, soit aux mots nouveaux formés par la morphologie. On a cherché à savoir les objets connus de tel peuple ancien, ou ses mœurs d'après ses mots ; c'est une branche scientifique encore plus spéciale qui forme une sorte de paléontologie linguistique.

2° De la filiation des idées.

1° De la filiation des idées, lorsque le mot reste invariable.

Ici nous sommes dans la sémantique au sens restreint. Comment une idée unique exprimée par un mot unique parvient-elle à devenir une nuance de la même idée, et surtout une idée tout-à-fait différente ? Cela paraît tout-à-fait impossible au premier abord et c'est pourtant très fréquent. Il arrive un moment où entre les différents sens du même mot on ne peut plus savoir lequel est le principal et le primitif.

Nous plaçons dans la même catégorie les variations de sens, lorsque le mot est phonétiquement modifié dans son passage d'une langue à l'autre, pourvu qu'il ne se scinde pas en plusieurs mots, car alors il s'agirait du phénomène des doublets, ce qui est un autre moyen de multiplication des idées.

Ici le moyen est fourni à l'idée par l'idée elle-même sans aucun secours. Nous verrons dans une autre étude qu'en

morphologie il en a été de même du mot, que la racine non seulement obtient des variations par l'influence des mots qui l'environnent, mais qu'en outre elle est capable d'une *croissance propre*. Il en est de même ici. L'idée, sans l'aide de la morphologie, sans même aucune composition avec une autre idée, peut *évoluer seule*.

Les *moyens d'évolution* sont alors au nombre de trois : 1° la *restriction* de l'idée, 2° la *généralisation* de l'idée, 3° l'*analogie psychique* ou l'association des idées. Sans doute, si l'on passe de la syntaxe à la morphologie on trouve un plus grand nombre de moyens, mais ici nous n'étudions que ceux que l'idée peut à elle seule employer.

La restriction de l'idée consiste à faire d'une qualité ou objet général une qualité ou un objet particulier ; quelquefois le sens plus général et le sens plus restreint coexistent : *officier* veut dire *lato sensu*, tout fonctionnaire pourvu d'une *office*, d'une charge publique ; il signifie aussi le plus souvent seulement l'*officier militaire* ; *jumentum* qui a d'abord signifié une bête de trait ne signifie plus qu'une jument ; *αλογον* qui a le sens d'animal est restreint au cheval en grec moderne. Il est vrai que c'est directement le sens du mot qui est restreint, mais d'abord l'idée ne peut être étudiée que dans son reflet qui est le mot, et puis, une idée nouvelle est ainsi créée ; l'*officier militaire* ayant un mot particulier pour le désigner devient une idée plus nette ; la *jument* se détache mieux de l'idée : *cheval* qu'elle ne le fait dans le latin *equa*, qui n'est qu'une modification d'*equus*.

Quelquefois, comme nous le verrons plus loin à propos de l'union de deux idées, ces deux idées sont d'abord réunies, puis l'une disparaît après avoir restreint le sens de l'autre ; on dit d'abord l'*écriture anglaise*, puis simplement : l'*anglaise*, d'abord l'*Ascension de Dieu*, puis l'*Ascension*, le *poulain* (*pullus*) du cheval, puis le *poulain*.

L'extension de l'idée consiste à faire d'un objet plus *particulier* un objet plus *général* : par exemple, le *panier* qui est la corbeille à pain, puis qui exprime la corbeille en général ; le

boucher qui est d'abord celui de la viande de bouc devient celui qui vend toute espèce de viande. Il s'agit encore ici non seulement du mot, mais aussi de l'idée, car d'abord il n'y avait pas d'idée générique là où le mot générique manquait.

La *saute* de l'idée, avec ou sans déformation du mot, existe quand un mot après avoir été pris en bonne part ou d'une manière indifférente vient à être pris en mauvaise part. De cette déformation naît une idée nouvelle. Ici encore l'idée tourne peu à peu ou subitement. Ce passage subit existe lorsque le mot est emprunté à l'étranger, à l'ennemi : *rosse*, *lippe*, *lande*, *reître* de l'allemand, *ross*, *lippe*, *land* et *reiter* qui ont précisément des sens contraires, quand il s'agit d'un mot de la langue nationale : *prouesse*, *sire*, *occire* *galetas* pris maintenant dans un sens ironique. L'inverse a lieu aussi, le mot *se relève* ; *testa* qui signifie un *tet* devient *la tête* ; *cohortem*, *basse-cour* devient la *cour* ; *comes stabuli* devient *connétable*, et *minister*, serviteur, devient *ministre*. Dans tous ces cas l'idée passe à l'idée contraire.

La *réfraction* de l'idée consiste en une modification du sens du mot qui peut aller jusqu'à l'illogisme ; on en peut citer les exemples suivants : *braut* fiancée devient *bru* ; *avonculus*, aïeul, devient *oncle* ; *nepos*, petit-fils, devient *neveu*. Sans doute, l'idée de *neveu* existait déjà lorsqu'elle était exprimée autrement, mais elle s'exprimait d'une manière moins individuelle : *filius patris*, *filius matris*, par une périphrase, et l'idée suivait le mot ; au contraire *nepos* étant remplacé par *petit-fils*, c'est-à-dire par une périphrase, l'idée de *petit-fils* a moins de force, n'est plus qu'une résultante, une idée *indirecte*, un composé de deux idées.

L'*immatérialisation* d'une idée crée aussi une idée nouvelle, c'est ainsi que *virtus* est devenu *vertu* ; auparavant ce n'est pas seulement le mot, c'est l'idée de la vertu telle que nous l'entendons qui n'existait pas ; il en est de même de la charité. Le mot *anima* est passé du sens de *souffle* au sens d'*âme* ; le verbe *stare* du sens de *se tenir debout* au sens d'*être* : *esse* qui s'était perdu et qu'on a retrouvé ainsi.

L'analogie de l'idée entraîne la *métaphore* et les autres

figures qui en dépendent, le *catachrèse* etc. Elles sont trop connues pour que nous ayons à les décrire ici.

L'importation, en important des mots, importa des idées. Les mots anglais : *turf*, *rail*, *interview* sont venus à la suite des choses anglaises qu'elles signifient, et ainsi de nouvelles idées se sont produites. On aurait pu les exprimer par des mots français en périphrases, mais l'idée n'aurait pas été nette et particulière.

L'action de l'histoire laisse en passant des idées nouvelles avec des mots nouveaux, et cette action est incessante : *mansarde* de *Mansard* etc. mais dans les plus petites choses on observe le même effet ; le langage de la mode, par exemple, crée à chaque instant avec des mots nouveaux des idées nouvelles ; on lui doit le nom de la plupart des nuances des couleurs. De même la technique de chaque métier crée de nouvelles idées qu'elle revêt de nouveaux mots. Enfin les locutions provinciales ou de chaque classe de citoyens créent aussi un argot spécial, qui amène des idées nouvelles.

Mais le moyen le plus remarquable, celui qui tient le moins aux mots, c'est la *filiation*, l'*association des idées*. Il suffit que deux idées aient un point commun, pour qu'on passe de l'une à l'autre dans le même mot. Les *sémantistes* ont à ce sujet très exactement décrit le *processus psychique*.

On y distingue le *rayonnement*, l'*enchaînement* et le *rayonnement avec l'enchaînement*. Il y a rayonnement quand un objet donne son nom à toute une série d'autres objets, grâce à un caractère commun à tous. C'est ce qui a lieu pour le mot : *dent*. A côté de la dent proprement dite, celle de l'homme et des animaux, il y a la dent de scie, celle de dentelle, du croissant etc., parce que la forme est la même partout. De même pour la *tête* : tête de ligne, tête d'armée, tête de pont. L'enchaînement opère d'une manière un peu différente : le mot lorsqu'il passe au second objet, puis du second au troisième, perd son sens primitif. Le mot *bureau* vient de *bure* et signifie la table de travail, puis de la table passe à la pièce qui le contient, puis de cette pièce aux gens qui l'habitent. Le mot *gagner* signifie

d'abord *faire paître un troupeau*, sens qu'il a perdu, puis : exploiter une ferme, puis récolter, puis acquérir, il n'a conservé que le dernier sens. Nous sommes ici en pleine sémantique proprement dite, et les exemples sont très intéressants. *Galetas* signifie d'abord : un palais à Constantinople, (*galatas*), puis l'aile d'un château, puis l'étage supérieur d'une cour, enfin un grenier. La grève signifie d'abord le sable, puis la place de l'Hôtel de Ville au bord de la Seine, puis l'action de s'y tenir, faire grève, enfin le sens actuel de grève. Le premier sens subsiste avec le dernier, les sens intermédiaires ont disparu. Le mot *losange* signifie d'abord louange, puis devise à la louange du seigneur, enfin forme de l'inscription portant cette devise, rhombe ; *potence* signifie *puissance*, *appui*, ensuite *béquille* pour s'appuyer, enfin le gibet en forme de béquille. On peut cumuler le rayonnement avec l'enchaînement. *Timbre* signifie d'abord *tambour* lequel donne, par voie d'enchaînement : corde à boyau résonnant dans le tambour et de là, par l'idée de résonnance, la cloche sans battant que frappe un objet en dehors. Ici le sens se partage, et on passe de l'enchaînement au rayonnement. Dans la cloche on voit, d'un côté le son, d'autre côté la forme arrondie. Suivons le premier sens, et nous trouvons par enchaînement la qualité sonore du son d'où par rayonnement caractère physique des sons, combinaison des harmoniques, vers d'un vaudeville connu qu'on met en tête d'une chanson pour en indiquer l'air. Suivons le 2^e sens, la forme arrondie du timbre amène la partie arrondie du casque, laquelle amène à son tour les ornements de cette partie, caractéristiques de la noblesse. Ces ornements amènent à leur tour l'idée de la marque officielle sur le papier, de là les timbres-poste, etc. Nous empruntons ces exemples à l'ouvrage du regretté Darmesteter : *La vie des mots*.

C'est ainsi que les idées se propagent les unes les autres faisant non seulement passer les mots d'un sens à l'autre, mais aussi créant de nouvelles idées, plus souvent des nuances d'idées. A ce sujet il faut s'entendre. On objectera que l'idée existait déjà, seulement moins bien exprimée, par une longue

périphrase, par exemple, au lieu de l'être par un seul mot. Il faut répondre d'abord qu'il s'agit en linguistique non de l'idée profonde, inexprimable, mais de l'idée lorsqu'elle arrive à la surface, lorsqu'elle veut sortir, s'exprimer, et que l'expression trop périphrastique n'est pas une expression véritable, que d'ailleurs les idées ne peuvent s'observer ailleurs que dans les mots où elles se réfléchissent ; enfin que quant aux nuances d'idées, il y a bien création proprement dite et absolue, et que telle nuance n'existait pas avant qu'elle ait été créée par la filiation, les idées reposant sur une comparaison continuelle.

(A continuer.)

R. DE LA GRASSERIE.

AMERICANA.

Quittons maintenant le Mexique pour nous transporter plus au nord, en pays de langue anglaise. Le lecteur trouvera plus d'un article propre à piquer sa curiosité dans le *Report of the U. S. national Museum* de 1891, édité par la *Smithsonian*. Le nombre et la variété des sujets traités sont également considérables. A propos des objets faisant partie des collections du musée, M. R. Ridgeway donne une étude approfondie des différentes espèces d'oiseaux-mouches, depuis la *Patagona Gigas*, presque de la dimension d'une grive jusqu'à la *Mellisuga minima* à peine plus grosse qu'un hanneton. Des planches soigneusement exécutées nous permettent de juger du savoir faire de ces oiseaux dans la construction de leur nid. D'autres mémoires sur lesquels nous n'avons point à nous arrêter sont consacrés à la géologie de l'Amérique du nord, à l'art du miniaturiste vers l'époque de la renaissance, ainsi qu'à l'histoire du *Savannah*, le premier bateau à vapeur qui dans le cours de l'année 1819 fit le voyage des Etats-Unis en Europe. Les articles consacrés à l'ethnographie ainsi qu'à l'anthropologie doivent seuls ici attirer notre attention. M. R. Hittcock fournit des renseignements fort curieux sur les Aïnos de l'Île de Yéso. Jadis, ce peuple avait occupé la plus grande partie de l'île de Nippon. Néanmoins à la suite de luttes prolongées, les envahisseurs Japonais venus de la Corée ou de l'archipel Loutchouan parvinrent à les soumettre ou à les refouler. Aujourd'hui encore quantité de localités jusque dans le Sud du Japon portent des noms d'origine incontestablement Aïno.

Ces insulaires de Yéso constituent, sans aucun doute, un rameau particulier de la race Caucasienne, mais avec certains caractères physiques à eux spéciaux. Par l'abondance extrême de leur système pileux, ils se distinguent de toutes les populations aujourd'hui existantes. En tout cas, leurs yeux droits, leur nez généralement proéminent les séparent nettement des tribus de souche mongole. La nation Aïno semble, il est vrai, en voie d'extinction rapide. Elle ne se mêle guères à ses maîtres d'origine japonaise, n'adopte à peu près rien de leurs arts et de leurs mœurs et reste plongée dans son antique état à demi-barbare. Chose remarquable d'ailleurs, les rares unions

entre indigènes de Yéso et Japonais restent d'ordinaire stériles ou bien le peu d'enfants qui en proviennent presque toujours demeurent malingres et chétifs. Il ne se constitue donc pas plus de race métisse dans la grande île du nord du Nippon qu'il ne s'en forme au Sénégal ou à Java, par suite du croisement des Français ou Hollandais avec les Jolofs ou individus de sang malais Si, en principe, le mélange entre les races humaines les plus diverses, peut donner lieu à des produits eux-mêmes indéfiniment féconds, cette grande loi physiologique souffre un certain nombre d'exceptions, dues à des causes encore indéterminées.

De curieuses analogies peuvent être signalées entre le Folk-lore Aïno et celui des habitants de l'Amérique du nord aussi bien que de l'Asie méridionale. Rappelons spécialement, l'histoire du chasseur métamorphosé en serpent pour être entré dans une caverne qui le conduisit au séjour des morts. N'est-ce pas un peu l'histoire du Barman Pyutsau-ti, du Siamois Phra-Ruang, de Votan, le civilisateur du Chiapas dans le Mexique méridional? Le trait le plus caractéristique de la légende de ces trois personnages, c'est qu'il leur est donné, en qualité de fils de serpent, de pénétrer dans les entrailles de la terre. Les dieux Aïnos assistant aussi bien que les mauvais génies à l'apparition de l'astre du jour pour savoir qui d'eux ou de leurs rivaux doivent gouverner le monde n'ont-ils pas leur équivalent, à la fois dans les mythologies mexicaine et indoue?

Souvenons-nous de la lutte des *Déwas* contre les *Açouras* pour la possession de l'ambrosie, telle que la racontent les riverains du Gange. D'un autre côté, redirons-nous les habitants de l'olymp mexicain témoins du sacrifice de *Mexitli*, la lune deifiée et de *Nanahuatl* qui au sortir du bûcher où il a été consumé, se transforme en l'astre du jour. Faut-il raconter encore à ce propos, l'histoire d'Amitéras, la déesse soleil du Japon que les autres immortels décident difficilement à sortir de son antre pour éclairer le monde. Les Aïnos ont la prétention singulière de descendre d'un chien uni à une jeune fille.

Ne se rencontre-t-elle pas d'ailleurs chez certaines tribus de race Denné habitant les rives du Mackenzie, comme l'a démontré le R. P. Petitot, aussi bien que chez les nomades de la haute Asie? Ajoutons, par parenthèse, que cette légende a bien pu prendre naissance au sein des tribus de race Turque ou Mongole, adonnées à la vie pastorale depuis les temps les plus reculés et les premières peut-être qui aient domestiqué le chien? Nous voyons ici une confirmation nouvelle de nos vues relatives à la presque identité du Folk-lore chez les Indiens de l'Amérique du nord et les populations de l'extrême Orient.

Pour en revenir à nos Aïnos, le même auteur démontre dans son

article *The ancient Pit-dwellers of Yezo* qu'ils avaient eux-mêmes été précédés sur le sol de Nippon par une autre couche de population, à savoir les *Tsuchi-Gomo* des Japonais, probablement identiques aux *Koro-pok-guru* des légendes de Yéso. Ces hommes durent être d'habiles céramistes à en juger par les échantillons de poterie que renferment leurs tombeaux. Ils vivaient dans des sortes de cavernes artificielles ou demeures à demi-souterraines, comme font aujourd'hui encore les Aléoutes, Kamschkadales et insulaires d'une partie de Sakhalien qui parlent une langue toute spéciale. Sans doute, ces hommes des cavernes sont arrivés du nord ou du Nord-Ouest dans l'archipel. Leur humeur devait être fort peu belliqueuse, puisqu'en dépit de certains progrès par eux réalisés dans la voie de la civilisation, ils ne tardèrent pas à succomber aux attaques de nouveaux envahisseurs. D'un autre côté, ils succédèrent eux-mêmes au Japon à des tribus de negritos semblables à celles qui occupent encore les îles Andaman et l'intérieur de Luçon. Les descendants plus ou moins métissés de ces derniers se retrouvent aujourd'hui sur plusieurs points du sud de l'archipel.

Nous regrettons de ne pouvoir nous étendre sur le mémoire de M. Mathews, concernant la *Catlin collection of indian paintings* que le roi Louis-Philippe était sur le point d'acheter, lorsque la révolution de 48 l'obligea à tourner ses idées d'un autre côté. Elle fut acquise depuis par le musée de la Smithsonian. L'auteur rend, sur presque tous les points, justice à l'exactitude du vaillant explorateur. Les tableaux, en dépit de quelques défauts d'exécution inévitables, constituent une copie fidèle des scènes que Catlin a vues de ses propres yeux. On y reconnaît, même à cette heure où la civilisation a passé par là et enlaidi bien des choses, les localités les plus remarquables du Haut Missouri. Certains doutes concernant la véracité du voyageur américain, s'étaient élevés sur un point spécial, à savoir les effroyables épreuves infligées aux jeunes guerriers de la nation Mandane. M. Mathews a pu constater, à titre de témoin oculaire, qu'il y a quelques années, elles n'étaient pas tout à fait tombées en désuétude. Néanmoins, la jeunesse indienne semble bien moins empressée à les subir et le nombre de ceux qui se font ainsi torturer à plaisir, tend chaque jour à décroître. Décidément, le contact avec les blancs a corrompu ces enfants de la nature. Catlin, trompé par des renseignements sans doute pris un peu à la légère, avait annoncé la destruction complète des Mandanes par les Ricaries et les Sioux. Le fait est que la tribu en question subsiste toujours, bien que fort diminuée en nombre et réduite à un état misérable.

Nous ne pouvons passer sous silence un mémoire de M. O. F. Mason,

sur les *Ulus* ou couteaux de femmes des diverses tribus Esquimaudes. Jadis, leur lame était presque toujours en silex. Plus tard, le commerce avec les Européens permit d'y substituer le fer. On remarquera une singulière analogie entre cet instrument si primitif et celui dont se servaient les artisans de l'antique Egypte pour couper et façonner le cuir. Parlons enfin, en terminant, de l'étude consacrée par M. Walter Hough aux procédés en vigueur tant chez les peuples sauvages qu'au sein des sociétés les plus civilisées pour obtenir le feu. Certains, comme les Hupas et les Groënländais faisaient tourner vivement une baguette dans le trou d'une planchette en bois très sec. D'autres, à l'exemple des Malais, se contentent du simple frottement. Les Dayaks, sauvages habitants de l'intérieur de Bornéo ont recours à la compression de l'air dans un tube clos, procédé bien compliqué pour des tribus encore si barbares. Peut-être l'ont-elles reçu de navigateurs étrangers. Une particularité digne d'être signalée se révèle chez les populations du sud de l'Australie. Elles connaissent, sans doute, comme toutes les autres races humaines, l'usage du feu, mais ignorent l'art de le rallumer, une fois mort. Force est, si on l'a laissé s'éteindre, de s'adresser à quelque tribu parfois fort éloignée, mais qui a eu la précaution d'entretenir ses foyers. Ne convient-il point de voir en ceci un indice certain de décadence et d'oubli des traditions primitives ? Si l'homme est, par nature, susceptible de progrès, ne doit-il, par suite, être capable, à l'occasion, de déchéance ?

Par la petite brochure in 12 de 32 p. intitulée *A memorial for Rev. M. Merrill and his Wife*, l'auteur a voulu, en quelque sorte, élever un monument à la mémoire de ses parents. Le Rev. M. Merrill de l'église baptiste, assisté de son épouse, M^{rs}. Elisa Wilcox, évangélisa les tribus des Otoës, Joways et autres indiens du Haut Missouri. Il fut missionnaire chez eux depuis 1834 jusqu'en 1840, époque de sa mort. M^{rs} Wilcox, chassée par l'épidémie qui décimait les néophytes, rebutée d'ailleurs par les habitudes d'ivrognerie de ces hommes, sans doute assez insuffisamment convertis, quitta le territoire indien pour se retirer avec ses enfants dans l'état de Maine. Nous la voyons contracter en 1847 avec le Rev. Thomas Merrill, une seconde union terminée onze ans plus tard par un divorce. Elle se décida alors à retourner au milieu des Peaux-rouges qu'elle instruisit de son mieux. C'est au milieu de ces occupations que la mort la surprit en 1882. Le fils du premier mari de M^{rs} Wilcox a réimprimé des fragments des quatre évangiles traduits en langue Ottoë par son père, pour l'usage de son troupeau indien et publiés une première fois en 1837. Il va sans dire que cette 1^{re} édition était, depuis un certain temps déjà, devenue introuvable en librairie. Le Rev. M. Merrill avait d'ailleurs imprimé d'autres ouvrages

dans le même idiôme; spécialement un petit recueil d'hymnes lequel parut en 1837. A moins que son fils ne se décide également à une réimpression de ces poésies, jecrains fort qu'elles ne demeurent perdues pour le public savant.

Le petit livre qui nous occupe constitue donc à peu près le seul document abordable pour étudier l'idiôme Ottoë qui paraît se rattacher à la souche Siousse ou Dacotah et il faut savoir grand gré à l'éditeur de l'avoir ainsi mis à notre disposition. N'eut-il pas été bon de faire précéder la traduction des Evangiles d'un exposé de la méthode de transcription suivie par l'auteur? Beaucoup de mots évidemment ne se prononcent pas comme il les écrit, et cela pour l'excellente raison qu'ils seraient tout à fait imprononçables; citons p. ex., les suivants choisis au hasard, *ndllhtl*, *lrlifka*, *lrlnelsko*, etc.

Le livre intitulé *The story of the memorial fountain to Shakespeare at Stratford-upon-Avon* (in 8 de 261 p. édité par M. Clarke-Davis, avec 2 planches; Cambridge, 1890), mérite sûrement d'être tout au moins mentionné dans un article d'*Americana*. Il y est question, en effet, des libéralités par lesquelles se signala un citoyen des Etats-Unis, M. Georges W. Childs de Philadelphie, à l'occasion du jubilé de la reine Victoria. Il fit construire à ses frais, la monumentale fontaine de Shakespeare dans la petite ville où reposent les restes du roi de l'art dramatique. La dédicace de ce monument, le plus important de ceux qui ont été élevés à la mémoire du grand homme, eut lieu en 1887. Nous renverrons pour les détails de cette intéressante cérémonie au récit qu'en fait M. Clarke-Davis. Mentionnons seulement la pièce de vers qui y fut lue par le poète M. Irving. Déjà, du reste, des vitraux avaient été donnés par le généreux américain à l'abbaye de Westminster, en l'honneur d'Herbert et du romancier Cowper. L'église de S^t Marguerite, également à Westminster, lui est, elle aussi redevable d'un autre vitrail reproduisant les traits du poète Milton, ainsi que certaines scènes du Paradis perdu. Ils donnent véritablement un bien bon exemple, les particuliers qui n'hésitent pas à jouer ainsi le rôle de mécènes et consacrent leur fortune au service du public. Les Etats-Unis semblent, au reste, avec la Grèce le pays où ces louables pratiques se trouvent le plus répandues.

Parlons maintenant des auteurs qui ont traité en français, de sujets américains. Nous n'en citerons qu'un seul pour aujourd'hui. L'auteur du lexique Algonquin en publiant la vie de Jésus dans le même idiôme, du R. P. Mathevet rend un nouveau et signalé service aux linguistes et ethmographes. Cet ouvrage forme un petit in 12 de 384 p. et a été imprimé à Montréal. Nul plus que M. l'Abbé Cuoq ne se trouvait capable de mener à bonne fin une pareille œuvre, car sa

science en fait de langues Canadiennes n'est certainement pas inférieure à celle de son savant prédécesseur et sur ce point, je ne crois pas qu'aucun érudit vivant lui puisse être comparé. Ajoutons que le Père Mathevet après avoir été quarante ans missionnaire chez les Algonquins, mourut en 1881. Il a laissé beaucoup de travaux sur la langue de ses néophytes. La plupart sont restés manuscrits. Prions instamment M. X. de vouloir bien continuer à se faire l'éditeur de son collègue décédé. L'on doit encore à M. l'Abbé Cuoq un travail d'importance capitale et qui a paru dans les *Mémoires de la société royale du Canada*. Il consiste en une grammaire de la langue Algonquine. Recommandons en la lecture à quiconque s'occupe de philosophie du langage. On se figure très volontiers ces idiômes sauvages comme aussi rudes, aussi pauvres que les hommes qui les parlent. Rien de moins conforme à la réalité des faits qu'une pareille manière de voir. L'on découvre, notamment dans les dialectes Canadiens, une richesse de formes qui touche à la profusion, des lois phonétiques d'une extrême délicatesse et qui satisfont à toutes les exigences de l'oreille. C'est, qu'en définitive, ceux qui ont sinon inventé, du moins façonné ces langues étaient bien véritablement des hommes doués d'intelligence, tout comme leurs confrères plus civilisés et créés ainsi qu'eux à l'image et ressemblance de Dieu. A quelques égards, sans doute, nous devons reconnaître ces dialectes inférieurs à ceux de l'Europe. Le verbe substantif p. ex. leur fait défaut aussi bien que le pronom relatif. Par suite, ils restent comme les idiômes sémitiques peu susceptibles de période oratoire. Cela prouve qu'ils n'ont pas dépassé un niveau de développement assez rudimentaire, mais non pas qu'ils ne fussent virtuellement susceptibles d'atteindre un jour, à un plus haut degré de perfectionnement. D'ailleurs, nos langues d'Europe les plus policées ne devraient-elles pas quelque fois même sous le rapport de la précision et de la clarté, rendre des points à celles des Peaux-rouges. Le français, l'anglais possèdent-ils rien d'aussi bien imaginé que les cas dits *Obviatif* et *surobviatif* de l'Algonquin? Ils indiquent le rapport entre deux ou plusieurs mots régis par le pronom de la 3^e personne et leur emploi fait disparaître de la phrase, une des causes les plus fréquentes d'obscurité et d'amphibologie. Nous avons dans un travail paru depuis peu essayé de faire ressortir les affinités existant entre les dialectes Canadiens et le Basque, si isolé au point de vue linguistique de tout ce qui l'entoure. Devons-nous en conclure à d'anciennes relations ayant jadis existé entre les deux mondes et que l'Amérique a pu recevoir de notre occident la plus grande partie de sa population?

Pour en revenir à notre auteur, ajoutons qu'il n'a voulu traiter ici

que des formes grammaticales proprement dites. Espérons qu'il ne s'en tiendra pas là. Un travail de lui sur la syntaxe et le mode de formation des mots en Algonquin ne serait pas moins favorablement accueilli du public savant que les précédents.

Nul autre, sans doute, ne se trouve autant en état de nous le donner.

C^{te} DE CHARENCEY.

ORIGINE

DES

PREMIÈRES RACES ARIENNES D'EUROPE

CHAPITRE I^{er}.

Un fait qui fixe l'attention, dès que l'on étudie sur une carte d'Europe, la répartition des groupes ethniques qui l'habitent, déduction faite de ceux arrivés récemment et dont l'origine est connue, et de ceux trop peu nombreux pour entrer en ligne de compte ; c'est que tous, peuvent se diviser en deux familles bien distinctes ; l'une au nord, le long des côtes de la Baltique et de la mer du Nord, l'autre au Sud entre le Danube et la Méditerranée.

En dehors de l'origine arienne des langues parlées dans le Nord et dans le Sud, tout sépare ces deux familles, et il en était déjà ainsi, dès l'époque où s'est constitué l'empire romain. Les races du bassin de la Baltique parlent des langues appartenant à la famille germanique ; les cheveux blonds, les yeux bleus, la haute taille, la dolichocéphalie prédominent chez elles ; celles du bassin méditerranéen parlent au contraire des langues se rattachant à la famille gréco-latine, leur type est généralement brun, la taille moins élevée, la brachycéphalie y domine. La dissemblance est la même pour les mœurs, le caractère moral et même la religion, car le protestantisme qui dans le nord a triomphé, a été vaincu complètement dans le Sud de l'Europe.

Ces différences si profondes entre des races géographiquement voisines, en relations fréquentes, différences antérieures à l'éveil de la conscience nationale chez les peuples actuels, ne s'expliquent que si on admet que le peuplement de l'Europe

s'est fait à des époques différentes, par des courants distincts qui n'ont pas suivi les mêmes voies et qui, développant sur place leur civilisation propre, n'ont exercé l'un sur l'autre que très peu d'influence.

Il résulte de l'étude des textes et des données de l'archéologie qu'entre les deux bassins de la Baltique et de la Méditerranée il n'y avait eu que des rapports purement commerciaux ; qu'ils avaient complètement disparu au IV^{me} siècle avant notre ère, qu'ils n'avaient exercé aucune influence ethnographique ; qu'enfin, au lieu de circuler d'une mer à l'autre, tous les peuples venus d'Orient pour envahir l'Europe ont suivi la rive droite du Danube lorsqu'ils ne longeaient pas les côtes de la Baltique. Il en a été ainsi depuis les temps anti-historiques, où ont été construits les dolmens jusqu'au IV^e siècle de notre ère. Les Goths partis du Jutland se sont dirigés vers l'Orient pour prendre à son commencement la voie du Danube et ils sont parmi les premiers qui en aient suivi la rive gauche.

Devant cette division historique de l'Europe en nord et sud, et cette exclusion constante de la voie plus courte du centre, par des hordes qui, sans se connaître, ont suivi le même itinéraire à plus de mille ans de distance, on doit se demander, s'il ne leur était pas imposé par un obstacle naturel infranchissable et disparu maintenant.

La solution du problème est indiquée par le texte où César, d'après des voyageurs grecs, car, jamais, il n'avait visité personnellement cette région, nous décrit la forêt Hercynienne ou Orcynienne (VI, 25 *de bello Gallico*). Elle commençait entre Constance et Francfort et s'étendait de l'ouest à l'est jusqu'à la frontière des Daces. La découverte, au défilé des Portes de fer, des ruines du pont construit par Trajan pour pénétrer sur leur territoire prouve qu'à la fin du premier siècle, cette frontière était aux montagnes de Transylvanie. Elle ne s'était probablement pas déplacée sensiblement depuis plusieurs siècles ; aussi peut-on conclure du texte de César que la limite méridionale de la forêt correspondait à peu près au 48° de latitude, couvrant la rive gauche du Danube jusqu'à Pesth et

le nord de la Hongrie ; qu'ensuite elle franchissait les Karpathes et se continuait au nord-est, à travers la Russie centrale, sur des régions absolument inconnues des voyageurs grecs. Bien qu'elle ne prit le nom de forêt Hercynienne qu'à partir du Rhin, elle s'étendait aussi en Gaule, sous le nom de forêt des Ardennes, et le fleuve seul séparait ces deux régions. D'après César, les habitants voisins de la forêt principale mettaient neuf jours de marche pour la traverser du sud au nord, et soixante journées n'avaient pas suffi pour en atteindre la limite orientale. Des données aussi vagues sont bien insuffisantes pour en apprécier l'étendue, la marche de l'homme varie beaucoup suivant la nature du terrain et elle est assez lente en forêt. On peut présumer cependant qu'au temps d'Eratosthène la zone frontière s'étendait au nord jusque vers le 24^e degré de longitude formant une nappe continue de Cologne à Breslau et Varsovie, et de Bâle à Linz, Vienne, Pesth et Czernowitz.

C'était à travers l'Europe une barrière infranchissable, car si l'homme peut s'établir le long des bois et pénétrer de quelques kilomètres dans leur épaisseur, il ne peut vivre constamment à leur ombre, et surtout dans une forêt vierge. Sans parler du danger que lui font courir les bêtes féroces, l'ombrage trop épais et l'humidité engendrent des fièvres.

Les Belges et les Germains, au dire de César, campaient dans les clairières et ne pénétraient résolument dans la forêt qu'en temps de guerre, pour y cacher leurs familles ou pour échapper au vainqueur. Le voisinage des arbres résineux n'offre pas les mêmes dangers, mais il est moins favorable au développement du gros gibier, et les animaux légendaires de la forêt Hercynienne prouvent que les arbres à feuillage caduque y dominaient.

On contesterait vainement que l'existence de vastes forêts dans l'Europe centrale au commencement de notre ère, puisse être une preuve de leur présence en ces mêmes lieux à une époque plus ancienne. Elles succédaient aux glaciers de la fin du quaternaire, et leur haute antiquité ne saurait être dou-

teuse pour qui compare leur immense développement et la lenteur avec laquelle la végétation s'établit sur les anciennes moraines. Il faut des siècles pour que l'herbe y reparaisse, des milliers d'années pour que des arbres séculaires s'y élèvent. On peut assurer que la forêt Hercynienne a été contemporaine de toutes les races européennes actuelles, qu'elle a fait obstacle à toutes leurs migrations, et que son plus grand développement leur a même été antérieur. On en a la preuve, dans l'absence, de toute antiquité de la pierre sur les territoires qu'elle a occupés. Tous les textes nous apportent des preuves de son recul et enfin de son morcellement.

Longtemps la circulation n'y avait été possible qu'en suivant le cours des grands fleuves. Le commerce de l'ambre de la Baltique les avait utilisés, puis on avait découvert, semble-t-il, des séries de clairières et de passages reliant l'embouchure de la Vistule et celle du Pô, par une route à la fois terrestre et fluviale. Drusus le premier y perça une route, et, sur son parcours, l'aspect des arbres séculaires plongeait les voyageurs romains dans une surprise profonde. Enfin, à l'époque d'Attila, le bassin du Mein était en partie déboisé, les forêts de l'Allemagne ne se reliaient plus d'une manière continue à celles de la Russie ; la brèche commencée par Drusus, les clairières utilisées par les caravanes venant de la Baltique avaient permis l'isolément de la Sylva Luna et de la Sylva Bacenis. Les relations deviennent dès lors faciles entre le nord et le sud de l'Europe ; les voyageurs ne se heurtent plus à l'obstacle, tant de fois séculaire, qui avait jusqu'alors dirigé le peuplement de l'Europe et dont les historiens n'ont pas tenu un compte suffisant. Par lui, on comprend pourquoi, les romains ne reçurent longtemps l'ambre, que par voie d'échange, et n'arrivèrent à son lieu d'origine qu'après une longue et pénible navigation. L'existence de cette barrière permet de concilier les expressions d'indo-européens et d'indo-germains employées par les savants de France et d'Allemagne.

Les habitants du nord et du sud de l'Europe sont également indo-européens, mais les descendants des tribus qui ont peuplé

le nord de la forêt peuvent seuls être qualifiés d'indo-germains. Les Ibères, descendants des races paléolithiques et peut être les Ligures restent isolés dans un groupe à part.

Les textes historiques ne fournissent que des renseignements bien récents sur le passé de l'Europe ancienne, et, pour reconstituer son état primitif, il faut recourir aux données purement archéologiques des fouilles, à l'étude des langues et aux traditions recueillies par les poètes.

Ces sources permettent de distinguer dans les populations qui habitaient au sud de la zone forestière, une série de groupes venus à des époques différentes, ou des évolutions de la même race, dues à des influences étrangères, encore mal connues. Le premier sera désigné au cours de ce travail sous le nom de groupe italo-danubien ; les deux suivants qui ont civilisé plus particulièrement la Grèce sont les Pélasges et les Doriens, enfin on rencontre plus tard les hordes conquérantes des Celtes ou Galates.

CHAPITRE II.

Au début de l'histoire, après la fin de la période quaternaire et du rôle principal des hommes ayant connu la pierre paléolithique, on trouve une nappe ethnique parfaitement homogène, qui ne se servait encore que de la pierre polie, au moment de son établissement, mais qui ne tarda pas à utiliser le bronze. C'est elle qui depuis le bas Danube jusqu'aux Alpes a construit d'innombrables stations lacustres, enseveli ses morts dans les cimetières préétrusques de la Haute Italie, introduit la connaissance des animaux domestiques, des céréales, des arbres fruitiers, etc. Grâce à des observations poursuivies depuis nombre d'années sur tous les points de l'Europe, on la connaît bien et on peut affirmer, qu'à des habitudes pacifiques, dont le petit nombre d'armes découvertes dans les fouilles donne la preuve, elle joignait un goût très vif de la parure. Ses produits industriels présentent une décoration exclusivement géométrique ; ce sont des chevrons, des dents de loup, des stries, des quadrillés ; pas de représentation, d'être animés, à de très rares

exceptions près. Le métal le plus employé était le bronze ; l'argent était inconnu. La forme des objets était la même dans toutes les provinces, et les types locaux ne sont caractérisés que par de très légères nuances. Les hommes habitaient des huttes de torchis, les unes rondes, les autres rectangulaires. Leurs substructions seules ont été retrouvées dans les palafittes, mais certaines urnes funéraires d'Italie, qui affectent la même forme que la demeure du vivant, nous en font connaître le modèle. Rien jusqu'ici ne permet de croire à une navigation maritime ; la terre, les fleuves et les lacs étaient le seul domaine de cette race peu aventureuse.

Lorsqu'en pointant sur une carte les découvertes d'antiquités qui lui doivent leur origine, on cherche à déterminer le territoire colonisé par elle, on voit qu'il comprenait toute la rive droite du Danube, la Thrace, la Macédoine, l'Epire, l'Italie, surtout la Lombardie, la Suisse, la Gaule, les îles Britanniques. C'est là le domaine général et primitif de la race italo-danubienne, mais plusieurs parties en ont été conquises par d'autres peuples ou ont à la longue changé de caractère. Sur les côtes de la Manche, en Grande Bretagne, en Normandie et dans l'Armorique, on voit le luxe militaire se substituer à celui des vêtements ; beaucoup plus d'armes et moins de bijoux qu'en Suisse et en Savoie. Certains types d'objets ne se trouvent que dans cette province, et ceux d'Irlande se distinguent même des autres par une forme plus massive.

En Grèce la civilisation danubienne se trouve aux prises avec celle plus parfaite dont le foyer était en Phrygie. De là, l'art de Tyrinthe et de Mycène. Avec l'influence orientale paraît la décoration zoomorphe, l'emploi de l'argent si fréquent chez les Hittites ; on apprend à se servir des grands matériaux de construction. La civilisation pélasgique recouvre la civilisation italo-danubienne ; elle lui enlève la partie de la Grèce qu'elle avait occupée, l'Epire, et remonte jusqu'en Vénétie. Ce grand changement était peut-être dû plus à une influence asiatique qu'à l'entrée dans le pays de nombreux représentants d'une race nouvelle ; mais on ne peut garder de doutes pour la

transformation de la Grèce pélasgique en Grèce Hellénique à l'arrivée des Doriens. Ici, il y a incontestablement invasion armée et le pays échappe complètement à la vieille civilisation du bronze des italo-danubiens. Les mœurs changent, une organisation militaire se substitue aux anciennes habitudes pastorales, il se crée un art nouveau, le panthéon hellénique succède aux forces naturelles divinisées, qui forment le fond des cultes italiotes et celtiques ; l'exploitation de la mer devient la principale industrie et les cités grecques, rompant avec l'Europe centrale, doivent au commerce maritime leur richesse et leur puissance. Il n'y a plus rien de commun entre les adorateurs de Zeus et ceux de Saturne, de Janus et des Nymphes, des bois et des sources. Même devant l'histoire et l'archéologie, la lutte est inégale entre la brillante race grecque, auteur de tant d'œuvres d'art monumentales ou littéraires, et la race modeste et pacifique qui lui avait préparé la voie, sans élever de monuments, et dont les premières œuvres littéraires datent de la fin de la République romaine. Les fouilles, cependant prouvent son antériorité, même en pays grec. En Italie ses tombes se trouvent en dessous des belles chambres funéraires d'art pélasgique et semi helléniques des Etrusques ; au sanctuaire de Dodone les couches les plus profondes lui appartiennent. L'épithète de pélasgique, donnée par Homère, à ce sanctuaire, peut faire croire que la race italo-danubienne ou illyrienne formait le fond des tribus pélasgiques. Les relations de Délos avec le nord par la voie de l'Adriatique et de Dodone sont un motif de penser que les fouilles de Délos offriront encore un tréfond de civilisation danubienne. Battue en brèche sur tous les points, par des populations nouvelles et plus actives, celle, qui la première avait civilisé l'Europe méridionale se voit asservie ou divisée en tronçons, qui ne cherchent nullement à se réunir. Transformés en expulsés sur le sol de la Grèce, ses enfants se retrouvent aux prises avec les mêmes vainqueurs dans l'Italie méridionale et sont absorbés au point qu'on ne saurait dire s'ils l'ont jamais possédée toute entière au sud du Latium. L'Italie centrale est la seule province où la

conquête morale des Grecs et des Etrusques, définitive à la fin de la république, n'ait pas été accompagnée de la conquête politique. Les pacifiques latins devenus guerriers malgré eux, ont su fonder leur unité et défendre leur indépendance, plus peut-être à cause de la nature montagnaise de leur pays, qui n'excitait pas sérieusement les convoitises de leurs voisins du nord et du sud, que pour leur goût de l'indépendance. Si Rome est ensuite devenue la capitale du Latium, puis de l'Italie, la cause en est purement géographique ; le Tibre n'était franchissable qu'en un point et la bourgade qui l'occupait devait avoir la prépondérance.

Ce qui, à son entrée en Europe, caractérise essentiellement la race italo-danubienne, c'est la grande uniformité de ses mœurs ; de l'Islande à Dodone, on ne voit pas, dans les œuvres qui viennent d'elle, de différences bien sensibles. Pastorale et agricole, elle ne cherchait à satisfaire que ses besoins journaliers, et elle ne s'aventurait guère, comme les Hellènes dans des entreprises à long terme. Divisée en petits clans, ou plutôt en familles nombreuses, les gentes romaines en sont le type, elle n'avancait dans les territoires qui s'offraient à elle qu'au fur et à mesure du nécessaire ; chaque clan, se suffisant à lui-même, n'avait aucun motif de conserver des relations suivies avec des frères établis fort loin. La similitude qu'offraient les mœurs des différentes provinces, tenait principalement à la lenteur de leur développement. Pour ces tribus vivant ainsi sur un sol à peu près vierge, la rencontre d'un obstacle physique pouvait seule diriger leur marche, de même la conquête par une population de mœurs différentes, pouvait seule aussi modifier les leurs. C'est ce que l'on voit durant tout le cours de leur histoire.

Il est difficile de fixer à l'orient le point de départ des indo-européens du rameau italo-danubien, mais leur séjour dans les steppes de la Russie méridionale paraît peu discutable. En marche vers l'occident, ils rencontrent deux routes ; le plateau, qui des gués du Dniéper conduisait à la Baltique en suivant le Borysthène à travers la forêt, et les plaines, situées à la droite

du Danube, au sud de cette même forêt. Il y eut là, une première séparation ; quelques clans gagnèrent la Lithuanie, et leurs descendants y développèrent un âge du bronze, dont est issu celui de la Baltique. La parenté des Lithuaniens et des Italiotes est prouvée par leur langue, leurs mœurs, leur industrie et même leurs relations religieuses et commerciales avec leurs frères méridionaux (1).

Ce sont bien là les Hyperboréens historiques d'Hérodote. Le gros de la population, se dirigeant toujours à l'ouest, occupa les pays entre la mer et les Carpathes, franchit le Danube pour se déverser dans la Thrace ; la Macédoine, l'Epire, et pendant que les uns restaient dans la péninsule hellénique, où l'influence orientale devait peut-être les transformer en Pélasges, les autres, poussant toujours plus loin, le long du Danube, arrivaient jusqu'aux Alpes. Ici, de nouveaux obstacles naturels devaient encore agir sur la destinée de la race. Ceux qui dépassèrent le bas Danube pénétrèrent en Bavière et en Suisse, où les difficultés matérielles de l'existence les maintinrent longtemps dans un état social inférieur. Au contraire ceux qui, par la vallée de la Sare purent franchir les Alpes Carniques et Juliennes et entrer en Italie, y acquirent cet état social qui ne fut égalé que par les Etrusques et par les Grecs de la partie méridionale. Le massif des Alpes détermina la formation de trois groupes, qui n'eurent bientôt plus de commun que leur origine : les Illyriens à l'est, les Italiotes dans la Péninsule, les Celtes au nord, dans les vallées du haut Danube et du moyen Rhône. Ces trois groupes se différencièrent à la longue, par leur développement propre, sur le sol qu'ils occupaient ; leurs relations avec les groupes frères, et les races nouvelles qui venaient s'établir sur les côtes, et surtout par les conquêtes dont ils étaient victimes. En effet, tandis que le rameau celtique s'étendait, ne rencontrant d'obstacle sérieux, que la zone forestière, et pénétrait jusqu'aux Iles Britanniques, laissant à sa

(1) Un bracelet de bronze trouvé dans le tumulus de Borejzono est identique à ceux des lacs de la Suisse.

gauche, derrière la Garonne, les descendants d'une race plus ancienne, de nouveaux venus se présentaient en Europe, les uns par mer, les autres par la voie terrestre qu'avaient suivie leurs devanciers. Il y eut en Grèce l'entrée en scène des importateurs phrygiens de la civilisation pelasgique. Cette couche nouvelle se développa et les Pélasges, rencontrant les côtes de l'Adriatique, pénétrèrent en Italie. Les Vénètes du Pô, qui, au dire de Polybe, avaient les mêmes mœurs que leurs voisins, mais parlaient une langue différente, en descendaient peut-être.

Après l'invasion maritime, les Doriens représentent la conquête par voie de terre. Ils franchissent les Balkans et mettent à la fois fin, à la civilisation mycénienne et aux relations des Pélasges de Grèce avec les Thraces primitifs, dont les traditions orphiques conservaient le souvenir. La Grèce, retombée temporairement dans la barbarie, se recueille pour préparer la civilisation proprement hellénique. En Italie, ce sont les Etrusques, qui, arrivés par mer, étendent leur domination sur le bassin du Pô, triomphent des Italiotes purs et des Pélasges, s'ils ne sont Pélasges eux-mêmes, et séparent les Italiotes Euganéens des Italiotes Latins. Le sud est occupé par les Illyriens, sans doute, à l'époque où le mouvement des Doriens sur la côte orientale de la Grèce en avait déterminé un autre sur la côte occidentale, puis par les Grecs qui arrivaient directement par mer.

L'état de l'Europe, au moment où ces diverses migrations eurent eu leur plein effet, vers la fin du VII^e siècle avant notre ère, peut se résumer en quelques mots. Le monde hellénique, comprenait la côte de l'Asie mineure, les îles, la Grèce propre, le sud de l'Italie, la Sicile, l'Etrurie, où la civilisation était grecque, bien que la langue ne le fût pas ; la Macédoine et l'Epire où la civilisation hellénique s'alliait à celle des habitants de la Thrace. Les Italiotes purs avaient conservé leur physiologie primitive dans le Latium, et le Sannium où ils étaient indépendants, et dans la haute Italie où ils subissaient la domination des Etrusques. Dans le moyen et le bas Danube, les Thraces avaient formé un centre distinct, divisé en clans

nombreux et plus civilisés que ceux établis dans les vallées des Alpes. Les uns comme les autres, ils étaient devenus belliqueux ; forcés qu'ils étaient de se défendre contre leurs voisins. Les derniers l'étaient devenus davantage, car la pauvreté de leur pays les avait rendus pillards. En Suisse, en Savoie et dans la partie de la Gaule située entre la Garonne et les forêts du nord et de l'est, la population de race celtique était restée dans un état social très voisin de celui de la haute Italie et de l'Irlande ancienne. Les côtes du golfe de Gênes, depuis le Rhône jusqu'à la frontière étrusque, étaient occupées par une population à part, restée étrangère à la civilisation hellénistique, les Ligures. Toute la Gascogne, de l'embouchure de la Gironde au Rhône appartenait à une autre population, antérieure aux Celtes, et parlant une langue non arienne, les Ibères. Ils s'étendaient aussi en Espagne. Il s'était créé sur les deux rives de la Manche, en Bretagne, dans l'Armorique et la Normandie un groupe distinct. Enfin, bien loin dans le nord, les pays Scandinaves et la Lithuanie possédaient une civilisation du bronze qui devait son origine aux mêmes hommes qui avaient créé celle de l'Europe méridionale.

CHAPITRE III.

Comme tout ce qui modifie un ordre de choses établi, les conquêtes précédentes avaient dû provoquer certaines ruines ; mais toutes, cependant, avaient eu pour conséquences un progrès de la civilisation. Il n'en a pas été de même pour la dernière, celle des Cimmériens ou Galates ; ce fut une crise violente et rapide, qui fit disparaître en grande partie, les progrès réalisés pendant plusieurs siècles. Toute l'Europe méridionale fut atteinte, le bas et le moyen Danube immédiatement, les péninsules un peu plus tard. Le nord aussi fut transformé, son rôle historique ne commence, qu'alors.

Au moment où l'Europe offrait l'aspect résumé plus haut, il s'y produisit simultanément plusieurs modifications profondes. Les tribus d'origine italo-rhodanienne établies sur la Baltique,

que les Grecs qualifiaient d'Hyperboréens, envoyaient de l'ambre en Grèce et en Italie, par voie de caravane. Leurs missions religieuses et commerciales cessent de se rendre à Délos à peu près à l'époque où les habitants de la Grèce et de l'Italie cessent leurs rapports avec la vallée du Danube ; où les palafittes de la Suisse et de la Savoie sont détruites ou abandonnées ; où une aristocratie purement militaire s'organise en Gaule, justifiant le mot de César VI, 13 plebs pœne servorum habetur loco ; les peuples pacifiques groupés autour des Alpes, semblent métamorphosés tout-à-coup, en guerriers turbulents, qui menacent, puis détruisent la puissance étrusque, s'emparent de Rome, ravagent la Grèce et fournissent des mercenaires à tous les gouvernements. On ne saurait nier qu'un élément ethnique nouveau ne soit entré en scène, et c'est en Orient qu'il faut chercher son pays d'origine.

Homère et les textes cunéiformes d'Assarhaddon et d'Assurbanipal mentionnent, sous le nom de Cimmériens et de Guimiri, des tribus guerrières établies près du Caucase et de la mer Noire. Pendant tout le VII^e siècle, elles ravagèrent l'Asie mineure, et nous retrouvons dans Ezéchiel et dans Jérémie la preuve de leurs excès. L'empire assyrien finit par tomber sous leurs coups. Mais, en juillet 597, cette date est fournie par une éclipse de soleil, les Scythes franchirent l'Oural et chassèrent les Cimmériens vers l'occident.

Au lieu de suivre le Danube comme l'avait fait la masse presque entière des italo-danubiens les nouveaux venus suivirent en proportions sensiblement égales les deux voies de la Baltique et du Danube. Les hordes sauvages et pillardes, armées de la grande épée de fer gauloise, ou de l'épée belge plus courte et plus solide, parcoururent jusqu'au bout les routes qui s'offraient à elles. Dans l'Europe méridionale elles formèrent entre le sud et le nord une barrière que les voyageurs grecs ou hyperboréens ne purent plus franchir. Elles entrèrent en Italie, par les Alpes Carniques, expulsèrent les Etrusques de la vallée du Pô, prirent Rome, et furent après deux siècles soumises par les Romains, et expulsées à leur tour d'un pays

où elles n'avaient jamais fait que camper. Par la Suisse, elles entrèrent en Gaule, donnèrent au pays une organisation féodale, analogue à celle que les Russes ont rencontrée dans le Caucase, et à celle qui existe encore au Maroc. César y trouva leurs descendants constituant la caste noble des Equites. C'est de l'invasion cimmérienne de 597 que datent les Celtes d'Hérodote, les Galates et les Gésates des écrivains grecs, les Gaulois des écrivains latins. Tous ces noms désignent les hordes qui avaient longé le Danube. Le dommage qu'elles causèrent à la civilisation fut immense, mais cependant, mêlées en nombre restreint à des populations très nombreuses, et qui leur étaient bien supérieures, elles finirent par en adopter la langue et partiellement les mœurs. Au point de vue ethnique, les Cimmériens ont disparu entièrement, dans la masse qu'ils avaient si profondément bouleversée.

Au nord de la zone forestière, il n'en fut pas de même. De ce côté, tous les événements de l'histoire de l'homme s'étaient produits à des époques plus tardives, et cela, pour des causes géologiques, plus encore que pour des causes ethnographiques. Le recul des grands glaciers quaternaires n'avait permis à l'homme de pénétrer dans l'Allemagne du Nord et dans les péninsules Scandinaves qu'à une époque où les côtes méditerranéennes devaient être peuplées depuis longtemps. La France était dans tout l'éclat de sa période paléolithique alors que le Danemarck était sous les glaces. Les premières traces de l'homme s'y rencontrent dans les amas de coquilles, ou kjökkenmodding et les peuplades sauvages qui les ont accumulées font bientôt place aux constructeurs de dolmens, qui, venus par le Borysthène, suivront les côtes de l'est à l'ouest, et du nord au sud jusqu'en Afrique. Cette population est la seule qui ait occupé le nord avant de pénétrer plus au sud ; mais rien ne prouve son antériorité sur les autres peuples néolithiques établis dans le sud. La civilisation du bronze scandinave, quoique s'étant développée en dehors du Danube, lui est postérieure puisqu'elle en est issue. Ses chef-d'œuvres dérivent des modèles créés par les fondeurs du moyen et du bas Danube.

Hommes sauvages des K kkenmoddings ou hommes civilisés des dolmens ou de l'âge du bronze, tous étaient des tard venus et formaient une population peu nombreuse ; aussi les bandes féroces des Cimmériens, noyées au sud dans une masse qui put les absorber sans qu'il en soit resté de trace, remplacèrent elles, sur la côte allemande de la Baltique, toutes les populations antérieures.

En dehors des Lithuaniens protégés par une large ceinture de marais, et des populations réfugiées au Jutland et en Suède, où elles maintinrent jusqu'à l'époque romaine la civilisation du bronze, sinon leur unité de race, on ne rencontre au nord que la race germanique. C'est du refoulement des Cimmériens par les Scythes que date la présence de la race germanique dans l'Europe Septentrionale ; de même ce sont les campagnes des Huns qui les ont amenés dans le sud. Ces Germains ont suivi le Danube et le Borysthène ; ces deux routes les ont conduits jusqu'en Gaule (1) ; mais le flot principal a pris la route du nord. César avait affirmé que les Gaulois de la Celtique, les Galates étaient frères des Belges, Strabon affirme que Belges et Germains étaient de même race et avaient eu primitivement les mêmes m eurs. Il en était des Cimmériens établis sur les deux rives du Rhin comme des Normands restés en Normandie ou passés en Angleterre avec leur duc ; le mélange avec les vaincus et des intérêts nouveaux en faisaient seuls des frères ennemis. Ceux qui avaient franchi le Rhin, retrouvant en Gaule la population très dense des italo-danubiens du groupe celtique, en avaient subi l'influence civilisatrice ; ils avaient pris goût aux établissements sédentaires et construit des bourgades ; ce furent les Belges de César ; les Germains restés sur un sol peu peuplé en avaient chassé les derniers habitants, et, au temps de César, les Su ves se faisaient encore un titre de gloire de n'être entourés que de régions désertes (2).

(1) Les Belges ont même franchi la Manche et fondé quelques établissements en Grande Bretagne. César, V, 12.

(2) *Civitatus maxima laus est, quam latissimas circum se vastatis finibus solitudines. Hoc proprium virtutis existimant, expulsos egris finitimos cedere, neque quemquam prope audere consistere.* César VI, 23.

De telles mœurs faisaient horreur à ceux qui, après les avoir eues, avaient goûté de la civilisation ; aussi voit-on les Belges, ces Germains de Gaule, demander l'intervention de César dès que leurs frères restés au-delà du Rhin veulent le franchir et avoir part au pillage de la Gaule. En Angleterre, le même phénomène se reproduira, entre les compagnons de Guillaume de Normandie, unis aux Anglo-Saxons pour défendre leur conquête contre leurs frères restés sur le continent.

L'invasion cimmérienne de l'Europe au VI^e siècle met en mouvement des populations germaniques, mais les Scythes qui l'avaient provoquée devaient être de race finnoise. Le caractère et l'origine des peuples qui nous ont précédés peuvent nous être révélés par les historiens, par les créations des artistes et par les langues. Les Scythes ont disparu en tant que nation, leur langue a disparu aussi, mais on les connaît par les textes d'Hérodote et d'Hippocrate, et par de nombreuses représentations figurées, dues à l'art grec ou à l'art indigène. Pour Hérodote, les Scythes n'étaient pas un ensemble de populations innomées ; il voyait en eux une race distincte, établie sur un territoire déterminé et parlant une langue qui lui était propre. Il exclut de la confédération scythique les Massagètes établis à l'est ; les Sauromates dans le Caucase ; les Taures de Crimée ; enfin les Agathyrses, les Neures, les Androphages, les Mélanchlènes et les Budins qui les bornaient à l'ouest et au nord. Ces distinctions n'étaient pas faites au hasard ; elles constataient la différence de race ou de langue. Malheureusement tous les auteurs n'en ont pas tenu le même compte, et les confusions des modernes entre les Scythes et leurs voisins sont un legs de l'antiquité. Les données ethnographiques des anciens permettent d'apporter un peu d'ordre dans cette question. Dans les Gélons, Hérodote voit, les descendants de colons grecs, retournés à la barbarie. Les yeux bleus et les cheveux blonds des Budins témoignent de leur origine germanique ; ils étaient Cimmériens comme les Taures, et il en était sans doute de même des voisins occidentaux des Scythes. Pour ceux-ci, Hippocrate en fait un portrait presque identique à celui qu'Am-

mien Marcellin donne des Huns. L'un et l'autre décrivaient des finnois, les vrais Scythes d'Hérodote. Dès leur entrée en Europe, ils avaient repoussé plus à l'Ouest les populations germaniques, mais ce déplacement n'avait pas eu lieu sans quelque mélange de races. Les Germains avaient pu se maintenir dans la Chersonèse ; et plusieurs tribus finnoises avaient peut-être pénétré jusqu'à la Baltique Hérodote les mentionne comme les premiers intermédiaires du commerce de l'ambre de la Baltique ; de son côté Procope affirme que les Goths avaient, primitivement, porté le nom de scythes. Néanmoins Attila, ennemi acharné des Germains, surtout des Wisigoths et dont la haine était partagée par ceux de sa race, se réclamait de son origine scythique.

Paris Déc. 1893.

F. DE VILLENOISY.

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. KARL ABEL.

Existe-t-il une parenté proprement dite, une parenté généalogique entre les trois grandes familles linguistiques des peuples les plus civilisés : la Chamitique, la Sémitique et l'Indo-Européenne, ou, au contraire, forment-elles des groupes irréductibles ? Cette question qui ne se posait même pas, lorsque l'intérieur de chacune de ces familles était insuffisamment connu, surgit naturellement, lorsque dans chacune de ces trois unités on a pu constater enfin les lois phonétiques et morphologiques et les transformations des mots qui en sont la conséquence.

Et même peut-on dire que cette question semble encore prématurée, en ce sens que si deux des groupes sont mieux connus, la Sémitique et l'Indo-Européen, le dernier, la Chamitique l'est beaucoup moins. On ne peut encore prendre pour point de comparaison qu'une de ses branches, l'Égyptien, et quant à l'Égyptien lui-même, il a été étudié surtout jusqu'à ce jour dans un but plutôt philologique et historique ; le point de vue purement linguistique y restait accessoire, il n'était même pas possible de s'y placer jusqu'à ce qu'on eût recueilli un nombre suffisant de faits pour pouvoir en induire. Ce déchiffrement hiéroglyphique préoccupa tout d'abord, et il fit découvrir, sous le rapport linguistique, cette double difficulté spéciale tenant à l'épigraphie, à savoir : l'absence de voyelles, et

l'impossibilité, vu l'état, de fixer le son de certains idéogrammes. Enfin on dut remarquer la forme flottante d'un grand nombre de mots qui rendait leur structure, soit première, soit définitive, presque insaisissable. Tout cela devait effrayer l'explorateur le plus hardi, et si le groupe Chamitique était le lien, le pont, pour ainsi dire, entre la Sémitique et l'Indo-Européen, comment s'y aventurer avec quelque certitude ?

C'est cependant ce que vient d'essayer de faire, un savant intrépide, M. Karl Abel, pour qui l'égyptologie ne semble pas avoir de secrets, et qui joint à cette science technique tout-à-fait spéciale, de vastes vues sur la grammaire comparée. C'est de son œuvre que nous voulons rendre compte ici, en toute liberté, et en explorant après lui ce domaine tout nouveau où la linguistique agrandie fait un effort pour sortir des conditions trop étroites où des écoles modernes, d'un réel mérite, mais exclusives, voulaient l'enfermer. Il a exposé ses théories dans une série d'ouvrages dont voici les titres.

Tout d'abord et surtout les deux livres très importants :

1° *Einleitung in ein Ägyptisch-Semitisch-Indoeuropäisches Wörterbuch*. Leipzig, verlag von Wilhelm Friedrich 1886 (1).

2° *Ueber wechselbeziehungen der Ägyptischen Indoeuropäisches und semitischen etymologie*, même édition 1889. Puis les brochures suivantes (2) :

3° *Offener brief am professor Dr Gustav Meyer in sachen der Ägyptisch-Indo-Germanischer sprachverwandschaft* (3) ;

4° *Nachtrag sur einem offenen Brief am Professor Dr Gustav Meyer* (4) ;

5° *Gegen Herrn Professor Ermann zwei ägyptologische Antikritiken* (5) ;

6° *über den Gegensinn der Urworte* (6) ;

(1) Introduction à un vocabulaire Égypto-Semitico-Indo-Européen.

(2) Sur les rapports de l'étymologie de l'Égyptien, de l'Indo-Européen et du Sémitique

(3) Lettre ouverte au Professeur Dr Gustave Meyer au sujet de la parenté entre l'Égyptien et l'Indo-Germanique.

(4) Supplément à la lettre ouverte au Professeur Gustave Meyer.

(5) Au Professeur Erman, deux anticritiques Égyptologiques.

(6) Sur le renversement du sens dans les mots.

7° Koptische Untersuchungen (1) ;

8° Ägyptisch-Indoeuropäische Sprachverwandschaft (2) ;

OBSTACLES A LA PARENTÉ CHERCHÉE.

Mais d'abord, qu'est-ce qui a pu faire *à priori* supposer et chercher à découvrir une parenté spéciale entre les trois familles linguistiques dont il s'agit. Il semble, au contraire, que les différences les plus profondes séparent les trois groupes, et s'il existe deux génies de peuples, deux caractères de langues qui font contraste, ce sont bien les Sémites et les Européens, les langues Sémitiques et les Indo-Germaniques. Leurs civilisations sont intenses, mais, pour ainsi dire contraires. Le Sémite monothéiste et l'Européen originairement polythéiste n'ont rien de commun dans leurs idées religieuses ; la différence est aussi grande dans leurs mœurs entre le Sémite polygame, et l'Européen qui tend de bonne heure vers la monogamie. Les littératures de l'une et l'autre famille se distinguent par des traits essentiels : l'énergie puissante, mais un peu avide de l'une, l'abondance et la variété de l'autre ont toujours frappé. Dans le langage enfin, ce miroir fidèle de l'esprit, les différences s'accroissent et prennent corps. S'agit-il des mots, tout le monde connaît la formule tout algébrique du Sémitique : la racine est invariable dans ses consonnes et trilitère, elle est, au contraire, d'une variabilité excessive dans ses voyelles. On y distingue nettement comme dans un corps humain, la consonne qui est le squelette, et en a la dureté, et la voyelle qui est la chair et a la fluidité. En outre, la trilité absolue est une idiosyncrasie qu'on ne rencontre dans aucune autre langue, et qui crée une distance infranchissable entre celle-ci et toutes les autres. Rien n'échappe, ou ne semble échapper à cette constitution singulière. S'il existe quelques verbes dissyllabiques, c'est que la troisième radicale était identique à la seconde, et par conséquent disparaît, mais ell

(1) Recherches sur le Copte.

(2) De la parenté entre l'Égyptien et l'Indo-Européen.

réapparaît tout-à-coup dans telle ou telle forme. En Indo-Européen, au contraire, la racine est ou monosyllabique, ou dissyllabique, elle ne contient trois syllables qu'exceptionnellement ; quant aux consonnes et aux voyelles elles sont au même rang, entrant toutes les deux dans le squelette même ; sauf des modifications résultant des actions et de réactions réciproques la voyelle ne se meut pas davantage que la consonne ; elle devient rigide comme cette dernière, il faut en tenir compte en étymologie, et le mot privé de ces voyelles est une abstraction de laquelle la sensation de la réalité est tout-à-fait absente, tandis que dans l'Arabe vulgaire actuel, par exemple, où la coloration vocalique a disparu on se trouve en présence de la racine purement consonnantique, comme en face d'une réalité. S'agit-il des sons et des phonèmes, quoi de plus dissemblable que la phonétique Sémitique et l'Indo-Européenne. Dans la première les phonèmes gutturaux dominant, plus exactement les phonèmes glottaux, ils lui donnent une énergie qui répond à celle du climat ; les sons emphatiques viennent se joindre aux gutturaux pour compléter le caractère ; mais ce qui spécifie mieux encore c'est le rôle si important des semi-voyelles : *aleph, yod, ivan*, ce sont les voyelles radicales qui passent continuellement d'un rôle à l'autre, et qui forment un fond vocalique stable au milieu du vocalisme instable. Le concept des voyelles *y* est d'ailleurs tout particulier, ces phonèmes ne précèdent pas les consonnes, ne les suivent pas, elles s'y superposent dans la prononciation comme dans l'écriture, elles les *meuvent*. Sans elles le conglomerat consonnantique reste dans son immobilité, *ne marche pas* ; quand la voyelle se pose sur la consonne, *la syllabe résonne enfin*. Dans l'autre les phonèmes gutturaux sont rares ; des glottaux il n'existe que l'esprit rude ou le doux ; pas de consonnes emphatiques ; les semi-voyelles *y* apparaissent surtout comme voyelles, du moins celles usitées en Sémitique ; mais d'autres semi-voyelles entrent en fonctions et remplissent tantôt l'un et l'autre rôle, ce sont : *r, l, n*, que ne connaissent pas les Sémites. Quant à la composition syllabique, voyelles et consonnes *y* sont sur le même

pied ; bien plus, c'est la voyelle qui devient le centre de la syllabe ; la consonne tourne pour ainsi dire autour d'elle ; c'est l'inverse du procédé Sémitique.

S'agit-il de la grammaire morphologique, la différence s'accroît encore. La Sémitique met la sienne dans l'intérieur de la racine elle-même, au moins dans son premier état. Il emploie le système, inconnu partout ailleurs, ou qui n'apparaît que sporadiquement, de la *variation vocalique*, et lorsque ce procédé fait défaut, celui de l'emploi de simples adformantes purement grammaticales et indépendantes, plus souvent de prépositions. C'est la racine qui spontanément se meut, se contracte, se dilate, par ses éléments vocaliques qui expriment le sens accessoire, tandis que les consonnes ont le sens principal. Mais jamais de verbe prépositionnel ; jamais non plus de substantifs composés dans le sens exact du mot ; point de suffixe de dérivation. En Indo-Européen, la racine n'a pas d'initiative, son vocalisme même ne se modifie pas tant qu'une influence phonique extrême n'agit pas sur lui, les relations s'expriment par les suffixations de mots devenus vides, et aussi par les compositions nombreuses ; les verbes prépositionnels y fourmillent et font varier le sens de l'idée principale de mille manières : *ex-ire* et *ad-ire* se rattachent par un fond commun *ire*, ce que le Sémitique ne saurait exprimer par un procédé analogue.

Il est inutile de prolonger cette comparaison jusqu'à la syntaxe, étrangère au sujet qui nous occupe, mais on y trouverait des différences aussi profondes. Le Sémitique ne connaît pas ces nombreuses propositions subordonnées qui font le lien même de la pensée Européenne ; son ordre est obligatoire et développant, tandis que celui des Européens resta longtemps libre et enveloppant ; enfin il est analytique, tandis que les langues Européennes ne le sont devenues que dans leur dernier état.

Il est inutile d'insister, car la profonde divergence des langues Sémitiques et des Européennes est dans la conscience de tous les savants, et dans l'impression de tous ceux qui se sont occupés de Sémitisme dans quelque but que ce soit.

Mais la même inconciabilité apparente existe-t-elle entre le Chamitique et les langues Sémitiques, et aussi entre le Chamitique et les langues Indo-Européennes. Comme parmi les langues Chamitiques, l'Égyptien pour le moment entre seul dans la question, nous substituerons désormais aux mots : *langues Chamitiques* ces mots : *langue égyptienne*.

Et d'abord quelle est la position apparente de l'Égyptien au regard des langues Sémitiques ? L'abîme n'est pas aussi profond à première vue que celui qui sépare le Sémitisme de l'Indo-Germanisme. Cependant il semble encore qu'il y ait une solution de continuité définitive. Ainsi le trilitérisme du Sémitisme le rend presque aussi abrupte vis-à-vis de l'Égyptien. Sans doute, dans cette dernière langue, les racines trilitères ne sont pas rares, mais à côté et plus nombreuses sont les racines à deux syllables ; celles à une seule syllabe sont fréquentes et ce qui est plus curieux, c'est que le même mot apparaît souvent avec cette triple constitution ; c'est même cette particularité qui est le point de départ d'une partie du système de Karl Abel. Il y a, en effet, en Égyptien de nombreux doublets, des triplets même, et le même mot, avec le même sens, apparaît de cette triple manière ; est-ce parce que deux ou une de ses syllables est tombée par usure, ou au contraire est-ce parce que sa racine d'abord monosyllabique s'est peu à peu accrue, enrichie, par des additions. Telle est la question, importante d'ailleurs, et que nous aurons à élucider plus loin. Mais dans tous les cas, nous sommes loin du *trilitérisme* obligatoire des langues Sémitiques. L'organisation, le squelette du langage est tout autre. Ce n'est pas tout ; sans doute, dans le langage hiéroglyphique, on ne rencontre guère que des consonnes, cela tient à l'écriture lapidaire qui économise les signes, mais dans le Copte les voyelles apparaissent, et à ce point de vue encore il y a de nombreux doublets, le même mot apparaît revêtant tour à tour cinq ou six voyelles différentes, comme en Sémitique, mais ces voyelles ne s'adaptent pas à des variations du sens, les mots qui les portent sont le même en général ; c'est un état d'*incertitude*, et non pas encore de

polarsaition et d'emploi utile du *vocalisme*, comme en Sémitique. S'agit-il des sons en eux-mêmes, l'Egyptien ne possède que quelques unes des gutturales si nombreuses en Sémitique, il n'a pas les emphatiques ; mais d'autres parts il renferme de nombreuses variétés de consonnes que le Copte a perdues, que l'écriture épigraphique révèle et dont la prononciation exacte est inconnue.

Point de semi-voyelles avec le rôle phonétique particulier, le double rôle qu'elles jouent en Sémitique. S'agit-il de la morphologie, l'Egyptien exprime les relations par l'ordre des mots ; ce n'est que plus tard que le Copte se sert de nombreux préfixes ; à cet ordre des mots qui forme le fond de la morphologie, l'Egyptien unit un commencement d'expression par des mots vides préfixés. Il est très remarquable, comme le fait observer Sayce, que le Copte préfixe là où l'Egyptien suffixait. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que quant à la place du mot vide, l'Egyptien ancien suffixe, tandis que le Sémitique préfixe. Quant à la lexicologie, les Sémites ignorent presque complètement la dérivation, entièrement la composition, si ce n'est par l'état construit, tandis que la dérivation est fréquente en Egyptien et en Copte. La structure intime des deux groupes et leur développement paraissent donc très éloignés.

Ces groupes Egyptiens et Indo-Européens sont séparés par un intervalle moins considérable. On peut *à priori* les comparer, comme on peut comparer toute langue sans résistance spéciale de sa part, sauf à voir si la ressemblance existe. Et pourtant leur caractère diffère encore essentiellement. L'Indo-Européen dans sa phonétique est un groupe *fixé* ; les sons ne se transforment que d'après des lois spéciales, très strictes, et dont l'effet est borné ; on cherche partout la raison qui en peut exister quand un *o* se substitue à un *e*, ou un *b* à un *p* ; au contraire tout le phonétisme Egyptien reste flottant, indécis, on peut y constater les *sauts* les moins prévues ; voici, par exemple, un *b* qui se change en *u* ce que l'Indo-Européen ne se permettrait jamais ; l'un est parvenu à l'état *solide*, tandis que l'autre est resté en arrière à son *état fluide*. Dans la morphologie,

c'est au contraire l'Égyptien qui est *rigide* ; point de flexion nominale, les cas se marquent par simple position ou par prépositions ; deux temps seulement dans la conjugaison, comme dans le Sémitique, tandis que les Indo-Européens possèdent toutes les nuances des temps et des modes. De plus le suffixe n'affecte pas la racine, ne modifie pas sa voyelle, ne se fond pas avec elle dans une crase, phénomènes qui constituent la flexion, et qui manquent à l'Égyptien, même en amorce. En un mot, s'il n'y a pas incompatibilité ; il y a différence complète de caractère.

INDICES DE CETTE PARENTÉ.

Comment se fait-il donc qu'on ait eu depuis longtemps l'idée qu'il existe un lien étroit entre ces trois groupes, et que cette vérité qui sera celle de demain de l'origine commune des langues Égyptiennes, Sémitiques et Indo-Européennes ait été soupçonnée, même cherchée. En effet, plusieurs auteurs l'ont plus ou moins entrevue. Rossi, Kopp, Schwartz, Dietrich, Bunsen, Lepsius, Max Müller, Benfey, Brugsch, Stein, Ancessi et Maspero. C'est qu'*au delà des constatations actuelles* de la science, l'*instinct avertisseur* continue son œuvre et ses recherches, et s'il est dangereux et mauvais d'accepter dès l'abord ses indices, il est bon de s'en aviser et d'écouter ses conseils, quoique sous bénéfice d'inventaire. Or, à côté des dissemblances que nous avons indiquées se trouvent des ressemblances non moins frappantes ; bien plus, les différences qui avaient effrayé d'abord peuvent souvent s'expliquer, se résoudre, et font quelquefois découvrir des ressemblances cachées. Tout d'abord, et en dehors de la linguistique, comment ne pas remarquer les rapports incessants, la pénétration mutuelle qui se fait à diverses époques historiques de ces trois civilisations, l'Égyptienne qui semble l'ainée, la Sémitique, la puinée, l'Indo-Européenne la cadette ? La tradition Biblique elle-même nous avertit que les trois races seraient sorties d'une même souche ; l'arbre généalogique qui commence à partir de Cham, Sem, Japhet est conforme, sans doute, à un souvenir proethnique.

D'ailleurs ces trois races vont se retrouver à chaque instant. Tantôt les Sémites sont les hôtes des Egyptiens dont le Pharaon les poursuit encore lorsqu'ils s'éloignent ; tantôt les mêmes empruntent aux Egyptiens leur propre alphabet qu'ils transmettent ensuite aux Grecs, Européens les plus voisins ; tantôt la conquête d'Alexandre va fonder en Egypte une Egypte nouvelle ; tantôt les Sémites créent deux grandes religions : le Mahométisme qu'ils gardent pour eux, le Christianisme qu'ils transmettent aux Indo-Européens. Sans doute, ces rapports tiennent à la géographie et à l'histoire, et restent, pour ainsi dire, *externes* ; ils indiquent cependant déjà un point de départ commun.

Mais revenons au point de vue linguistique, et nous verrons des traits qui ont dû impressionner les savants par leur ressemblance. Entre les Egyptiens et langues Sémitiques, ce sont surtout et d'abord les pronoms personnels affixés au nom ou au verbe. En voici des exemples frappants.

EGYPTIEN.

	verbe	substantif
<i>Sing.</i> 1 ^{re} pers.	<i>meh-a, je remplis</i>	<i>per-a ma maison</i>
2 ^e pers. masc.	<i>meh-k</i>	<i>per-k</i>
fém.	<i>meh-t</i>	<i>per-t</i>
3 ^e pers. masc.	<i>meh f</i>	<i>per-f</i>
fém.	<i>meh-s</i>	<i>per-s</i>
<i>Plur.</i> 1 ^{re} pers.	<i>meh-au</i>	<i>per-au</i>
2 ^e pers.	<i>meh-ten</i>	<i>per-ten,</i>
3 ^e pers.	<i>meh-sen</i>	<i>per-sen</i>

SÉMITIQUE (*Arabe*).

	verbe	substantif
<i>Sing.</i> 1 ^{re} pers.	<i>katab-tu j'ai écrit</i>	<i>kitāb-i, mon livre</i>
2 ^e pers. masc.	<i>katab-ta</i>	<i>kitābu-ka</i>
fém.	<i>katab-ti</i>	<i>kitābu-ki</i>

3 ^e pers. masc.	<i>katab a</i>	<i>kitābu-hu</i>
fém.	<i>katab-at</i>	<i>kitābu-hā</i>
Plur. 1 ^{re} pers.	<i>katab-nā</i>	<i>kitābu-nā</i>
2 ^e pers. masc.	<i>katab-tun</i>	<i>kitābu-kam</i>
fém.	<i>katab-tunna</i>	<i>kitābu-kunna</i>
3 ^e pers. masc.	<i>katab-ā</i>	<i>kitābu-hum</i>
fém.	<i>katab-na</i>	<i>kitābu-hunna</i>

La ressemblance des pronoms personnels suffixés est évidente ; on en suit bien la filiation. Le système égyptien est le plus ancien et le sémitique en dérive, et en efface quelques traits. L'analyse est facile et intéressante. En Égypte l'affixation est identique dans le verbe et le substantif ; en Sémitique elle se conserve en grande partie dans le substantif, mais dans le verbe elle dégénère. Comparons seulement la conjugaison possessive dans les substantifs. La première, la seconde personne du masculin, la 3^e du masculin s'y répondent exactement, seulement l'*f* s'est transformé en *hu* ; le féminin s'est défiguré, en Sémitique il est semblable au masculin, d'où il se différencie ensuite d'une manière hystérogène par une variation vocalique. Au pluriel les premières personnes se répondent ; les secondes diffèrent un peu dans le substantif *ten-kum*, où le *k* remplace le *t* par une substitution assez fréquente, mais le *t* se retrouve dans le verbe *tum* ; les 3^{es} personnes se répondent *sen-hun*. Cette ressemblance en d'autant plus concluante que le pronom est une partie du discours très ancienne qui partout porte la trace de phénomènes antérieurs. En Indo-Européen, par exemple, le pronom seul a conservé l'ancien genre *animé* et *inanimé* qui partout ailleurs a disparu devant la distinction sexuelle : *quis, quid*, *τις, τι*.

Mais une objection naît aussitôt ; les rapports entre les deux races ont été fréquents, et cette ressemblance des pronoms peut devenir ainsi une identité sans conséquence. Ils peuvent avoir été empruntés par les Sémites aux Égyptiens, ou par les Égyptiens aux Sémites.

D'abord l'emprunt par les Sémites est peu probable, car si

certaines branches de la race Sémitique ont vécu très près de l'Égypte, d'autres, les Assyriens, par exemple, en sont restés ignorées ; l'emprunt par les Égyptiens aux Sémites serait dans ces conditions plus naturel. A-t il eu lieu ?

On pourrait le supposer si l'Égyptien était la seule des langues Chamitiques à offrir cette ressemblance avec les langues Sémitiques, mais il en est tout autrement. Des peuples beaucoup plus éloignés, mais tous Chamitiques, ont la même série de pronoms personnels. Comme en Sémitique et en Égyptien, le pronom d'ailleurs est tantôt préfixé, tantôt suffixé.

C'est d'abord le bedja dont les suffixes possessifs suffixés au nom sont les suivants : sing. 1^{re} *a*, 2^e *k*, fém. *ki*, 3^e *h* ; plur. 1^{re} *n*, 2^e *k-na*, 3^e *h-na*. Suffixés au verbe sont : 1^{re} *p*, 2^e *ta-a*, *ta-i*, 3^e *ya*, fém. *ta*, plur. 1^{re} *na*, 2^e *tân*, 3^e *yân*.

C'est le Somali dont les suffixes suffixés au verbe sont : sing. 1^{re} *a*, 2^e *ta*, 3^e *a*, f. *ta* ; pl. 1^{re} *na*, 2^e *tân*, 3^e *ân*.

C'est dans une aire géographique différente le Tamašeq dont les suffixes pronominaux sont pour les noms sing. 1^{re} *p*, *i*, *in*, *ni*, 2^e *k*, 3^e *m*, fém. *s* ; plur. 1^{re} *veg*, 2^e *unen*, fém. *enke-mer*, 3^e *nesen*, fém. *nesenet*, et pour les verbes sing. 1^{re} pers. *x*, suffixe 2^e *t*, préf. et *ed* suffixes, 3^e p. *i*, préfixe, f. *t* préfixe. Plur. 1^{re} pers. *n*- préfixe, 2^e *t* préfixe et *em* suffixe, 3^e *en* suffixe.

En voici du reste un exemple :

<i>Sing.</i> 1 ^{re} pers.	<i>elkem-ex</i> , je suivis
2 ^e pers.	<i>t-elkem-ed</i>
3 ^e pers. masc.	<i>i-elkem</i>
fém.	<i>t-elkem</i>
<i>Plur.</i> 1 ^{re} pers.	<i>n-elkem</i>
2 ^e pers. masc.	<i>t-elkem-em</i>
fém.	<i>t-elkem-et</i>
3 ^e pers. masc.	<i>elkem-en</i>
fém.	<i>elkem-en-et</i>

Il n'y a pas sans doute identité, mais précisément cette identité serait moins probante, elle prouverait un emprunt, la simple ressemblance fait plutôt conclure à une origine commune.

(A continuer)

R. DE LA GRASSERIE.

COMPTES-RENDUS

NOTES BOUDDHIQUES.

Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté. — Traduit de l'Allemand par M. FOUCHER. Alcan 1894.

Deux remarques sur le Bouddha d'Oldenberg à propos de l'excellente traduction que M. Foucher a donnée de ce beau livre dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Tout le monde a la plus grande admiration pour l'ouvrage d'Oldenberg. Mais à la lecture rapide du texte français, j'ai eu l'impression très vive que toute cette restitution du Bouddhisme primitif est en somme subjective et d'impression personnelle. Elle n'en garde pas moins une grande valeur, puisque cette impression est celle du grand savant que l'on connaît.

Une opinion est passée à l'état de dogme, sans rencontrer beaucoup de sceptiques parmi les indianistes, sceptiques en général, à savoir que le Bouddhisme est la philosophie, la religion de la désespérance, qu'il procède immédiatement de la haine de l'existence, de l'horreur qu'inspire à tout hindou l'idée du *Saṃsāra*. C'est pour cette raison que tout le Bouddhisme initial consiste dans les quatre nobles vérités. Une bonne partie du livre d'Oldenberg développe et documente ce point de vue. Je m'étais toujours demandé si le *Bhāgavata*, le *Rāmāyana*, le lotus de la Bonne Loi, les *Upaniṣads*, en un mot les littératures mondaines et religieuses trahissent une si grande horreur de la vie, et pourquoi l'idée de la transmigration des âmes est si odieuse, quand elle se combine avec la théorie du Karma, de l'œuvre portant en elle-même sa récompense ou son châtiment. Quelle n'a pas été ma joie de lire dans un discours de M. Paul Deussen, le plus hindou des européens, la phrase suivante « I need not point out, in particular here in India, the high value of this doctrine of *Saṃsāra*, as a consolation in the distresses, as a moral agent in the temptations of life. » (1) On ne peut pas être plus catégorique. Remarquons l'insistance avec laquelle Bouddha, à la fin de toutes ses exhortations, distingue les actions bonnes, les actions médiocres, les actions mauvaises. Le *nirvāṇa*, si je me faisais bouddhiste, ce qu'à Dieu ne plaise, ne serait pour moi qu'une renaissance plus stable dans un état plus heureux. C'était, bien certainement, le point de vue de nombreux voyageurs dans les véhicules du salut (2).

L'autre remarque m'est inspirée par un passage du travail que R. G. Bhan-

(1) The philosophy of vedānta in its relations to the occidental metaphysics. 25. feb. 1893. Bombay Branch of the R. A. S.

(2) Voir l'éloquent article de Mrs Caroline Foley : the women leaders of the buddhist reformation.

darkar a lu au congrès de Vienne sur le système philosophique de Rāmānuja. Il s'agit de Vāsudeva qui est le dieu des Bhāgavatas. « Bouddha, dit Bhandarkar, « était un Kṣatriya et appartenait au clan des Çākya ; de même Māhāvīra, qui « était de la race des Jñāṭṛkas. Puisque les Kṣātriyas étaient à cette époque si « actifs à proposer des doctrines religieuses, à fonder des sectes et des écoles, « nous pouvons très bien supposer qu'un Kṣātrīya du nom de Vāsudeva, appar- « tenant à la race des Yādavas, des Vṛṣṇis, ou des Satvatas fonda un système « théiste, comme Siddhārtha de la famille Çākya et Mahāvīra de la famille « Jñāṭṛka fondèrent des systèmes athées. Et exactement comme le Bouddha est « introduit en qualité d'Enseigneur, sous le titre de « Bhagavat », dans les ouvrages « Bouddhiques, nous voyons Vāsudeva présenté sous le nom de Bhagavat dans « la Bhagavadgītā et dans d'autres passages du Mahābhārata. C'était probable- « ment un de ses noms les plus marquants puisque ses fidèles, aux temps posté- « rieurs, s'appellent Bhāgavatas. *Ou peut-être, il est possible que Vāsudeva « fut un prince fameux de la race des Satvatas, et à sa mort, fut déifié et « adoré par son clan ; et un corps de doctrine grandit en relation avec ce « culte, et cette religion se répandit de ce clan dans les autres classes du peuple « indien. Avec le temps d'autres éléments s'y mêlèrent. Nous avons vu que « Rāmānuja considère Kāma, Kṛṣṇa, comme des Vibhavas ou incarnations de « Vāsudeva. Tel est aussi leur caractère dans le chapitre Nārāyaṇīya (du « Çāntiparvan). Cela veut dire que les légendes et le culte de ces héros déifiés « s'identifièrent avec les légendes et le culte de Vāsudeva.... ».*

Cette opinion s'harmonise très bien avec celle de Sir Alfred Lyall [études reli- gieuses sur l'extrême orient]. Toute conception du Bouddhisme ancien qui n'en tient pas compte, est incomplète.

Il y a encore dans l'étude de Bhandarkar une bien jolie expression, riche en idées. « La doctrine de la non réalité du monde avec laquelle est lié le nom de « Gaṃkaracārya n'est rien que le Nihilisme Bouddhique déguisé : *Buddhistic nihilism in disguise* ». Le Bouddhiste à la mode palie, qui n'a pas la foi et la Bhakti de Bouddha, n'est en somme qu'un Védantiste qui a perdu la foi dans l'Ātman. (cf. Barth. Bulletin des religions de l'Inde).

G. L. P.

* * *

GEORG EBERS, *Antike Portraits: Die hellenistischen Bildnisse aus dem Fajjūm untersucht und gewürdigt*. Leipzig. Engelmann 1893 (73 pages, 1 marc 60 pf.)

Dans cette petite brochure, le savant bien connu dont l'ardeur travailleuse semble redoubler avec les souffrances physiques qu'il endure, nous donne un compte-rendu fort intéressant des résultats qu'il croit avoir acquis par l'étude auquel il a soumis un grand nombre de portraits fajjūmiques, en originaux ou en copies.

On sait que la première découverte de ces tableaux remonte à 1887, époque où le négociant viennois Graf en a apporté des spécimens en Europe. Ces monuments proviennent de l'ancien Kerké, nécropole situé à 22 kilomètres de distance de la capitale du Fajjūm — Médinet-el Fajjūm ou, comme elle s'appelait autrefois, Arsinoë. Simultanément avec l'arrivée en Europe de ce trésor, M. Flinders Petrie déterrait aux environs de la pyramide de Howāra un autre cimetière antique, celui-là plus rapproché d'Arsinoë et également contenant un nombre de momies, ayant des tableaux à portraits en guise de visages. Etant à Howāra,

quelques jours après la trouvaille de M. Petrie, nous eûmes le plaisir d'être parmi les premiers à constater le grand intérêt de sa découverte archéologique dont d'ailleurs nous nous hâtâmes de faire parvenir la nouvelle à un grand journal de Stockholm.

M. Ebers pense que nous devons regarder les portraits fajoûmiques comme des produits de l'art alexandrin dont ils auraient les traits caractéristiques généraux, notamment ce cachet de réalisme qui donne la physionomie particulière à toutes les manifestations du génie alexandrin. Sous ce rapport, nous sommes parfaitement de son avis, et nous croyons de même qu'on ne puisse guère modifier notablement les appréciations qu'il a faites, concernant les siècles qui auraient vu se produire ces merveilles de l'art portraitiste. En leur assignant une période, commençant vers le milieu ou la fin du second siècle avant Jésus-Christ et se terminant vers l'époque de l'édit Théodosien, M. Ebers nous paraît s'être restreint dans des limites, prescrites par une critique circonspecte. Quant à la nationalité des individus à portraits, il est vrai que la plupart sont d'origine hellénique, tandis qu'une moindre partie en représente la race sémitique et la race égyptienne, cette dernière plus ou moins mêlée de sang étranger. A en juger des spécimens que nous avons vus de la collection de M. Petrie, le type romain semble être un peu plus fréquent que l'auteur ne paraît admettre.

Les portraits proviennent originairement du *tablinum* qu'ils ornaient du vivant de leurs modèles, et ce n'est qu'après la mort des personnages peints que les effigies s'enlevaient de la principale salle de la maison pour être fixées sur le couvercle d'une boîte à momie. Pour les cas, où les portraits avaient été peints *al fresco* et par conséquent ne pouvaient se détacher de la muraille, on avait recours à faire venir un artiste qui copiait les œuvres d'art. Ces copies, on les attachait à la place qu'occupaient les visages de forme plastique sur les boîtes à momies ordinaires.

Il paraît d'ailleurs qu'une partie au moins des momies à visages peints — notamment les plus soignées — aient été transférées aux nécropoles plus ou moins longtemps après leur exécution. Pendant la période intermédiaire elles seraient restées à la maison mortuaire, où une chambre spéciale leur aurait été réservée. De cette manière certains cercueils ne seraient venus aux cimetières qu'une ou deux générations après la mort des personnages dont ils renfermaient les momies. A cette occasion, on fixait sur eux des étiquettes, annonçant l'enterrement, étiquettes dont la date tombait par conséquent beaucoup plus tard que celle des caisses, elles-mêmes, et qui ne peuvent ainsi fournir des indications exactes sur l'époque où les dites caisses ont été faites. Cette dernière considération mérite d'être relevée afin qu'on ne soit pas tenté de déterminer la date des caisses de momies d'après celle qu'annonce le *style de l'écriture*, ornant les étiquettes d'enterrement.

L'existence d'amulettes païennes dans le linceul, ainsi que le tracé d'images de divinités ancien-égyptiennes sur l'extérieur de quelques-unes parmi les momies fajoûmiques — ces particularités ont porté M. Ebers à assurer avec la dernière conviction que les momies à portraits sont les restes d'anciens païens. Sur ce point, il est peut-être prudent de ne pas être trop affirmatif. Aux périodes de transition d'une forme de religion à une autre, les partisans de la nouvelle ne sont absolument hostiles pour les particularités de moindre importance qui tendent à s'y transplanter de l'ancienne religion. C'est ce qui a amené l'introduction, dans l'art chrétien, de nombre d'éléments païens. P. ex. certaine croix, qui originellement dérive d'un hiéroglyphe égyptien « la croix ansée. » Une autre preuve de

la même particularité, c'est St. Georges et le dragon, représentation chrétienne qui tire son origine d'un modèle ancien-égyptien. — Donc, la conclusion d'Ebers est dans ce cas trop assurée; il est vrai qu'elle est appuyée par l'absence complète quant aux momies en question d'emblèmes et de symboles chrétiens. Ce dernier argument, bien que négatif, milite plus fortement en faveur de la thèse du savant allemand.

L'enthousiasme de M. Ebers qui s'est donné libre carrière devant le rare spectacle de ces tableaux réalistes, spécimens d'un art à jamais disparu, est fort communicatif et nous inspire le désir de voir bientôt apparaître pour le grand public les perles de ce trésor, connu sous le nom des "portraits helléniques du Fajoum."

Upsala

KARL PIEHL.

Professeur d'égyptologie à l'Université.

* * *

Bibliografia etiopica. — Catalogo descritto e ragionato degli scritti pubblicati dalla invenzione della stampa fino a tutto il 1891 — par J. FUMAGALLI. — 8° Milan 1893. Hoepli, prix 12 lire, XI et 288 p.

L'importance que les études éthiopiennes ont prise depuis Dillmann et surtout le nombre relativement considérable de publications survenues en Italie depuis la fondation de la *Colonia Eritrea*, rendaient indispensable une sorte d'index général de tout ce qui a été imprimé sur l'histoire, les langues, la religion et la géographie de l'Abyssinie. La *Bibliografia etiopica* de M. Fumagalli est donc une œuvre d'actualité en même temps que de première nécessité pour les travailleurs. Elle comprend tous les ouvrages et articles de toute nature qui ont été écrits depuis le XV^e siècle jusqu'à la fin de 1890. Cette longue liste est contenue sous 3428 numéros, dont 598 pour la France et 1287 pour l'Italie. Il est intéressant de constater que sur ce dernier nombre les publications italiennes se sont élevées au chiffre de *neuf cent* pendant cinq années de 1885 à 1890. La classification est faite non par ordre chronologique ni alphabétique, mais par ordre de matières : Bibliographie, Relations générales de voyages, géographie, linguistique, littérature, histoire et archéologie, etc. Grâce à un index alphabétique des noms d'auteurs, les recherches sont faciles. Dans un Appendice l'auteur a ajouté une liste des ouvrages les plus importants qui ont paru en 1891, mais elle est naturellement fort incomplète. L'ouvrage lui-même au contraire nous a paru très exact et aussi complet que possible. Il y a cependant quelques omissions. L'auteur nous saura peut-être gré de lui signaler : lettre de M. d'Abbadie à J. Mohl sur la langue Hamtonga, Journ. asiatiq. avril 1841; E. Pereira. La charte de Jean III de Portugal, Lisbonne 1888; P. Lagarde, *Die Inschrift von Aduli* 1890, et divers compte-rendus ou notices bibliographiques parus dans les Recueils (notamment le *Muséon*) et qui ont échappé à ses recherches. Ces quelques remarques n'empêchent pas la valeur du livre qui fait honneur au savant et consciencieux bibliothécaire de Milan.

E. DROUIN.

* * *

Le Journal Asiatique publiait dernièrement de M. Chavannes, nommé récemment à la chaire du Chinois du Collège de France, une étude signalée justement comme nouvelle par M. J. Darmesteter. Elle portait ce titre.

Les Inscriptions des Tsin, par M. EDOUARD CHAVANNES. C'est en effet une matière assez négligée que l'épigraphie chinoise bien qu'elle puisse fournir matière à des recherches intéressantes. On ne doit point attendre toutefois qu'elle puisse produire autant de résultats que l'épigraphie plus occidentale; car les Chinois possesseurs de moyens d'impression depuis de longs siècles, ont moins pensé à tracer sur le roc ou le métal, les annales de leur pays.

L'article du savant sinologue de Paris, qui s'est préparé en Chine même à succéder au regretté marquis de St-Denys, ne s'occupe que des inscriptions tracées par les empereurs de la courte dynastie qui régna de 255 à 209, mais joua un rôle décisif pour l'avenir de l'Empire du Milieu.

Il y en a huit recueillies non point sur la pierre qui les porta originairement, s'il y en eut, mais dans les Annales ou les recueils d'inscriptions. La plus intéressante est la première, les imprécations contre Tsou, au point de vue de la religion. Mais nous ne pouvons consacrer que quelques lignes à un travail paru dans une revue. Bornons-nous à dire qu'il démontre chez l'auteur toute la science désirable pour traiter ces matières bien qu'on puisse différer d'opinion en plusieurs points. Le Chinois fournira toujours matière à des divergences de vue.

Notons seulement que Hoang ne signifie certainement pas « vaste » comme le remarque très justement M. Chavanne. Ce qui doit nous guider dans l'explication de ce mot c'est le caractère primitif ou *Ku-wen* qui le représente et dans lequel le signe correspondant à *Wang* « souverain » ne se trouve pas.

C. H.

* * *

M. le Dr Kern, professeur à l'Université royale de Leyden, vient de publier dans la dernière livraison des *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, une notice nécrologique qui est un hommage mérité à la mémoire de *Humme*, l'un des javanistes les plus distingués des pays néerlandais. Toutes les personnes qui ont connu cet homme de bien, ce savant modeste et sympathique, conserveront pieusement son souvenir et s'associeront aux regrets qu'il a laissés aux Indes Orientales, aussi bien que dans sa mère-patrie et notamment à La Haye, à Leyde et à Delft.

Henri-Charles Humme naquit à Batavia le 20 juillet 1826. Après avoir suivi dans sa jeunesse les cours de l'Académie royale de Delft, il obtint en 1848 le diplôme de fonctionnaire pour les Indes Néerlandaises et partit aussitôt pour Java. En 1861 il était Président-adjoint de Touban; il passa ensuite en la même qualité à Penkoulén, sur la côte Sud-Ouest de Sumatra, puis il fut nommé Résident à Timor, le 29 juin 1873. Après deux ans d'excellents services dans ce dernier poste, il obtint une pension de retraite et revint en Hollande. Une fois rentré dans la mère-patrie, il reprit et continua avec ardeur ses études sur la littérature javanaise; en l'année 1878 il publia son beau

travail sur une pièce de théâtre javanaise intitulée : *Abiasa*, dont il donna le texte et la traduction accompagnée de notes, en un style clair et coulant, malgré les difficultés particulières que présentait le genre plaisant, et plein d'*humour* de ce *wayang* javanais.

En 1879 *Humme* eut la satisfaction d'être appelé aux fonctions de Lecteur de la langue javanaise, à Leyde. En peu de temps il conquiert l'amour et la confiance de ses disciples, ainsi que l'affectueuse estime de ses collègues. En 1883, au Congrès international des Orientalistes, il fut élu par acclamation, avec M. Aristide Marre, de Paris, secrétaire de la section de Malaisie et Polynésie, et enrichit le Recueil des actes de ce congrès d'une traduction du 3^e chant du fameux poème javanais : Le *Kantchil*.

Humme était membre du conseil de l'Institut royal de la Haye, il y a rempli les fonctions de trésorier. Plusieurs Mémoires et notamment une Etude sur deux inscriptions javanaises sur plaques de cuivre, provenant du pays Lampong ont été insérés par lui dans les *Bijdragen* de l'illustre Académie. En octobre 1886, il succéda à Meinsma dans la chaire de javanais à l'Institut royal de Delft. Mais la santé de sa femme, Anglaise d'origine, le détermina à résigner ses fonctions et à aller chercher pour elle un climat plus doux et plus clément. Dans l'été de 1891 il quitta la patrie néerlandaise, et s'établit à Bournemouth, lieu renommé dans toute l'Angleterre pour son air pur et salubre. C'est là qu'il mourut.

TOUN NADIM.

Nécrologie.

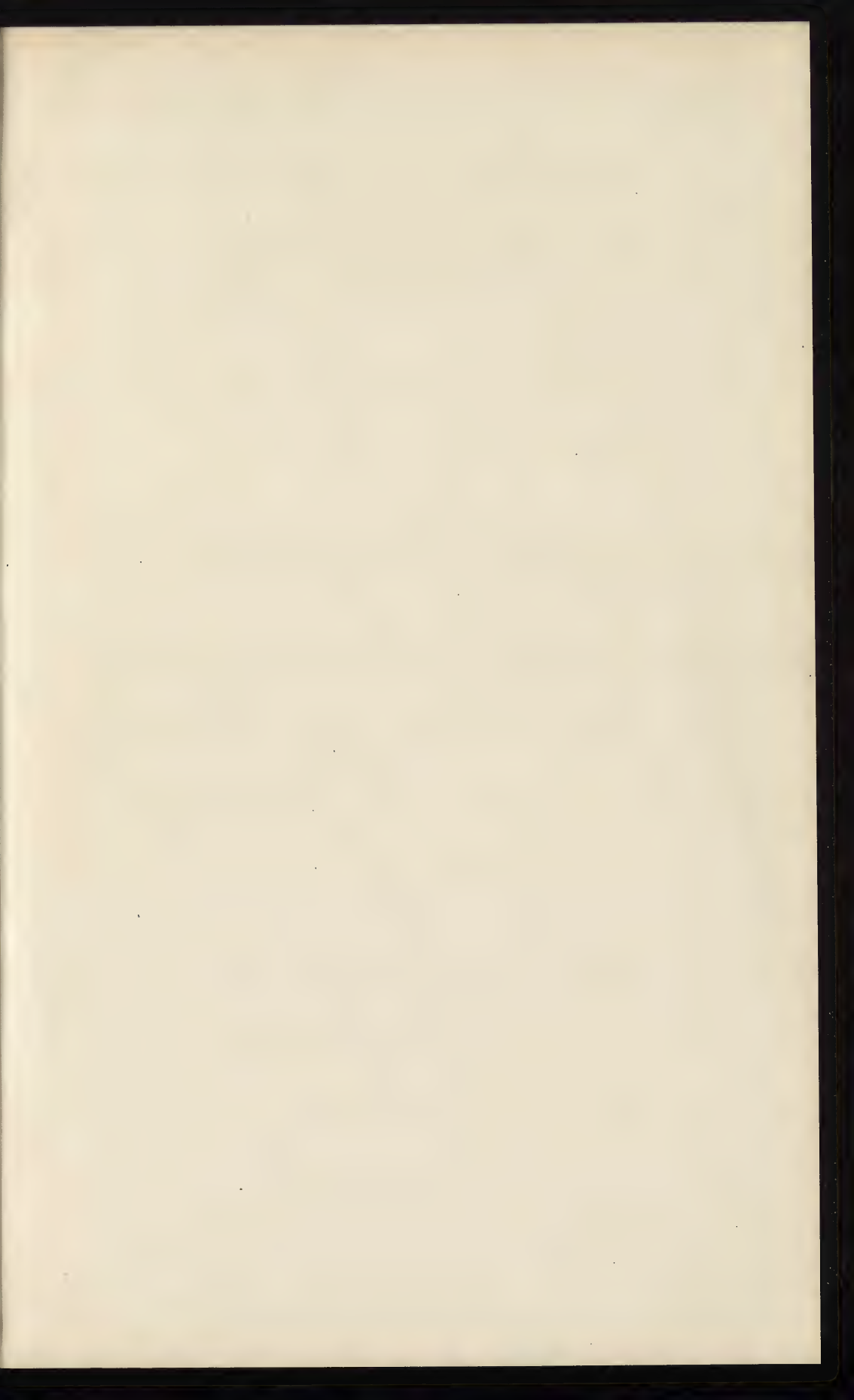
PIERRE VAN BENEDEN.

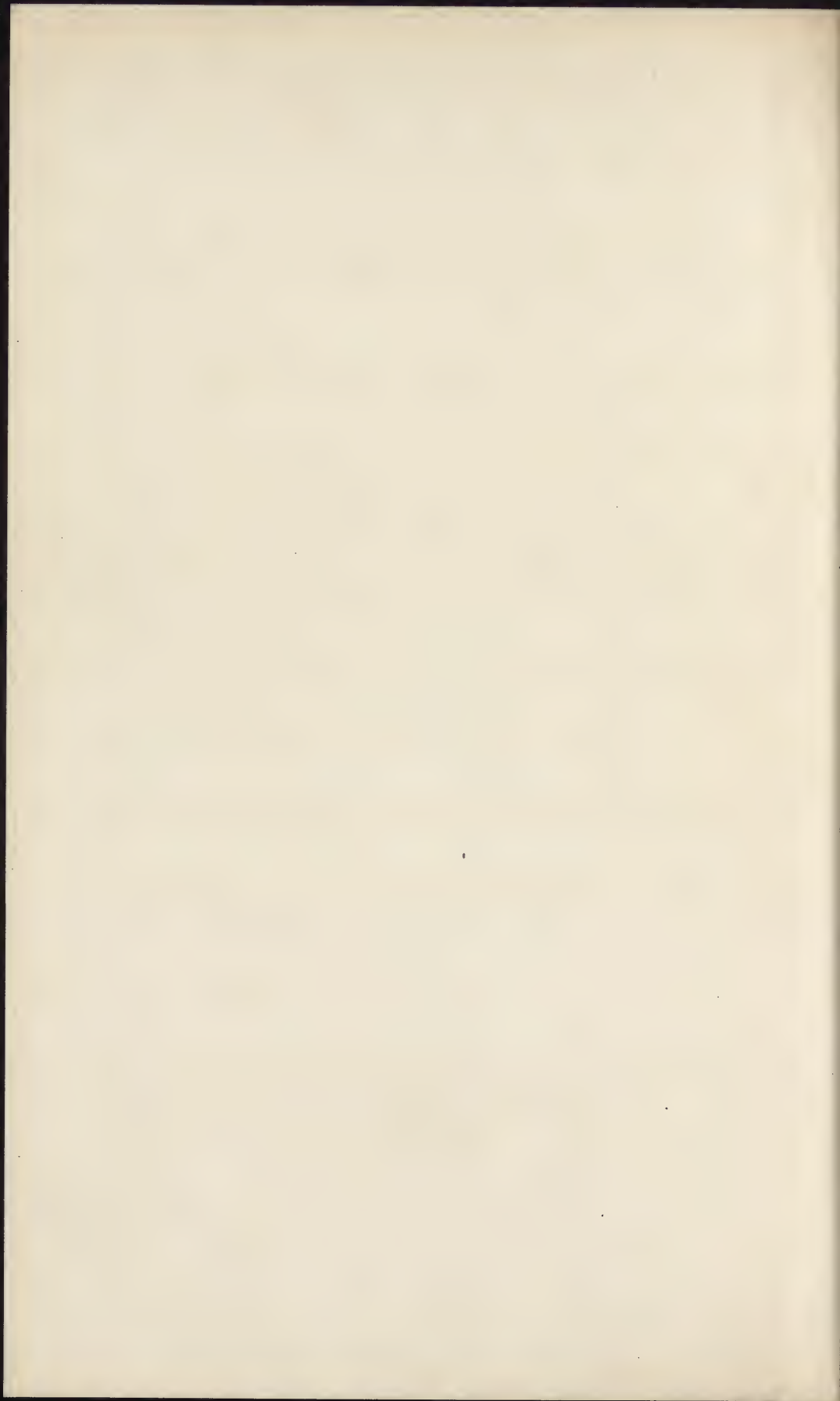
C'est avec une vive peine que nous avons appris la mort de l'illustre savant qui pendant plus d'un demi siècle a rempli le monde de son nom. La Belgique perd en lui un de ses plus glorieux enfants, l'Université de Louvain, le professeur qui porta le plus loin peut-être le renom de son corps enseignant. Le deuil qui les frappe en sa personne est un de ceux dont le temps ne peut effacer l'effet.

Les grandes œuvres de Van Beneden sont trop connues pour que nous ayons à en retracer ici le tableau. Toute une vie consacrée à la science avec le plus inaltérable dévouement par ce noble et généreux Chrétien dont le regard s'élevait toujours vers l'Auteur de la nature dont il scrutait les mystères, porte trop haut son renom pour que nous ayons besoin d'en retracer les actes.

Puisse-t-il trouver des imitateurs qui, sous l'empire des mêmes sentiments, rendent à ces nobles études qui ont la vie pour objet des services aussi signalés.

La Rédaction du MUSÉON.





LES 15 PREMIERS SIECLES
DE
L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

L'ÉTAT SOCIAL DES CHINOIS AUX PREMIERS SIÈCLES
DE LEUR HISTOIRE.

Avant de continuer les Annales du peuple chinois, nous croyons devoir présenter à nos lecteurs, un tableau résumé de leur état social à cette époque primitive. L'histoire d'un peuple ne se comprend bien que quand on en connaît la vie interne.

Les renseignements que nous possédons sur les deux premiers siècles de l'histoire qui nous occupe en ce moment sont très rares et bien incomplets. Les historiens chinois qui ont traité les origines de leur race ne semblent préoccupés que d'égarer leurs lecteurs. Ils n'ont malheureusement paru que depuis l'époque où les Fang-shis sectateurs de la magie, du Shamanisme, et les Tao-she avaient introduit des conceptions exotiques ou inventé des mythes qui reliaient les premiers Chinois au premier père de la race humaine. Ils se sont plus à représenter leurs premiers ancêtres comme des sauvages végétant au degré où l'homme commence à se distinguer de la brute. Nus ou vêtus de branchages, mangeant des chairs crues, habitant des trous creusés dans la terre, ils seraient parvenus assez rapidement à un haut degré de civilisation, grâce aux enseignements et aux dispositions légales de souverains pourvus spontanément d'une sagesse dont ils se seraient subitement pénétrés sans que cette possession instantanée

puisse trouver une explication rationnelle. Il aurait suffi de l'action successive de Fou-hi, Shen-nong et Hoang-ti les trois premiers chefs de leur race pour transformer une horde de sauvages en ce peuple civilisé que nous admirons sous la conduite des Yao et des Shun. Les Tao-she ont fait mieux encore. A l'exemple des Brahmanes, ils ont inventé de longs âges qu'ils ont placés entre la création du premier homme et le règne du célèbre Fou-hi, âges pendant lesquels le monde fut peuplé d'êtres extraordinaires, surhumains, descendant sans cesse sur cette échelle jusqu'à la condition des hommes d'aujourd'hui.

Il n'est pas besoin de le dire, tout cela est de la pure imagination. L'état sauvage des premiers chinois est une invention tardive dont leurs anciens historiens n'ont point eu le moindre soupçon. Les monuments les moins suspects d'erreurs nous attestent qu'à leur arrivée sur le Hoang-ho ces peuples professaient et pratiquaient déjà des principes sociaux, moraux et gouvernementaux qui attestent un degré de civilisation intellectuelle, la seule vraie, des plus avancés. Ce fait contrarie certains esprits systématiques pour qui l'évolution est un dogme indiscutable et qui pour cela cherchent dans les Kings la main corruptrice de Kong-fou-tze. Il faut bien qu'ils en prennent leur parti. Le Philosophe Chinois n'a rien inventé, rien altéré, rien interpolé ; il n'a pu même toucher à des documents qui existaient sans lui et malgré lui et les données que ces livres nous fournissent ne peuvent être suspectes d'avoir été fabriquées ou intercalées à plaisir. Il en est de cela comme du mouvement de la terre. Raisonniez tout à loisir, *eppure si muové*. Malheureusement ils ne nous disent rien de l'état social des Chinois sous les empereurs Hoang-ti, Shao-hao, Tchuentshiu et Ti-Ku. Mais il est peu probable qu'il différât de celui que nous constatons aux temps de Yao, de Shun et de Yu-le-Grand. Aucun événement n'explique une transformation notable de cet état et les panégyristes de ces derniers souverains n'ont point pensé à leur attribuer le mérite de l'avoir provoquée.

Ce que nous dirons donc des temps de Yao et de ses succes-

seurs peut s'appliquer, à bien peu de choses près, aux règnes antérieurs. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails que le sujet comporte. D'ailleurs ils intéresseraient médiocrement nos lecteurs. Un exposé général leur suffira amplement.

1. ORGANISATION DES POUVOIRS.

a) *L'empereur.*

Les Chinois dès leur première apparition sur la scène de l'histoire, formaient un peuple agriculteur, de mœurs pacifiques, profondément religieux et moral, respectueux de l'autorité et des lois naturelles qui unissent les hommes entre eux. Tout, chez eux, était empreint du caractère de la société patriarcale. La famille en formait la base et la nation entière était regardée comme une vaste famille, dont chaque famille particulière formait un membre spécial et dont le souverain était le père commun, pourvu de tous les droits de la paternité antique. Le sentiment religieux pénétrait chez eux tout l'organisme social. Le premier Maître était pour eux le Souverain du ciel, *Shang-ti* « Summus dominus ». C'est lui qui commande en dernière analyse à l'humanité, qui lui prescrit des lois et lui partage ses destinées. Le chef terrestre de la nation est son représentant, son lieutenant. Comme tel il gouverne au nom de *Shang-ti*, de la puissance céleste et c'est ce qui explique tous les caractères de son pouvoir. Comme elle, il a un pouvoir absolu, il est le directeur, le législateur, le juge, le prêtre suprême de la nation ; il a droit à tout respect, à toute obéissance. Il est, en même temps, et comme *Shang ti* lui-même, le père-mère du peuple, mis à sa place pour gouverner l'empire comme un bon père gouverne sa famille ; les intérêts du peuple lui doivent être chers comme ceux de ses propres enfants.

Aussi le pouvoir absolu qui lui est conféré est en même temps renfermé dans les bornes étroites des lois célestes. S'il y déroge, s'il viole ou néglige habituellement ses devoirs, s'il opprime le peuple ou le laisse opprimer par ses ministres, il est alors déchu de toutes ses prérogatives et son peuple peut légi-

timement le renverser pour se choisir un nouveau chef, pour se donner, à ce titre, à celui qui le délivre de la tyrannie et lui promet un avenir heureux.

Aussi un dicton, déjà antique au XII^e siècle, portait : « Celui qui a soin de moi est mon prince ; celui qui me maltraite est mon ennemi. » (Shu. V. 1. 3. 4.) Et aussi : « Ce que désire mon peuple le ciel s'y conforme ». (Ibid, V. 1. 1. 11.). Si le prince était le lieutenant, le représentant du ciel dans l'état, le père l'était dans la famille. Ce titre était encore rehaussé par sa qualité de générateur. Il devait avoir tout droit sur ses enfants puisqu'il leur avait donné la vie. Le frère aîné représentant du chef de la famille en son absence et son héritier après sa mort avait droit aussi au respect et à l'obéissance des autres enfants. Les vieillards que leur âge assimule au père de famille participaient à ses prérogatives.

Ces principes réellement appliqués dans la vie du peuple chinois expliquent d'une manière complète toutes les vicissitudes de son histoire.

Monarque absolu, l'empereur chinois crée les fonctions diverses et désigne leurs titulaires. La justice est rendue en son nom et les sentences capitales ne peuvent être exécutées sans son approbation. Il peut condamner à mort et faire exécuter le jugement.

Il est le chef suprême des armées ; il a droit de les lever, de déclarer la guerre et de faire les traités de paix.

Chef du culte, prêtre suprême, il offre les sacrifices au Dieu suprême et aux esprits inférieurs, pour le bien de la nation ; il préside aux offrandes faites aux ancêtres impériaux.

La sollicitude du souverain devait s'étendre sur tous les intérêts du peuple, religion, législation, agriculture, commerce, arts, habitations, moyens de transport, de subsistance, etc., et tout spécialement sur ses intérêts moraux ; il doit veiller à ce que le peuple pratique les vertus, à ce que les règles des relations sociales et de famille soient observées, etc., etc. Un magistrat spécial est chargé de les enseigner et de veiller à ce qu'elles soient suivies.

Le pouvoir suprême est de droit héréditaire, mais l'empereur peut désigner son successeur et écarter son fils aîné. Les souverains vertueux et vraiment amis de leurs peuples ne se faisaient pas faute de rejeter leurs propres enfants indignes ou incapables pour choisir un héritier du trône capable de rendre le peuple heureux. Ainsi Yao et Shun écartèrent l'un et l'autre leurs fils, pour choisir, le premier, un homme du commun ; le second, un prince étranger à sa famille ou d'une parenté très éloignée. L'adhésion du peuple et des grands à cette décision impériale lui donnait une sanction définitive. Aussi quand Yü voulut à son tour désigner son ministre J comme son successeur, le peuple ne l'écouta pas et s'attacha au prince Ki, fils de l'empereur lui-même. Aussi Ki lui succéda et transmit le pouvoir à ses descendants.

Quand les fils de l'empereur défunt ne sont pas en âge de monter sur le trône, ce sont ses frères cadets qui y sont appelés comme cela est arrivé très fréquemment.

b) Les ministres et les magistrats.

Bien que maître de ses résolutions l'empereur chinois consultait son conseil sur toutes les affaires importantes car il s'entourait de nombreux ministres dont chacun avait un département spécial.

Nous ne connaissons qu'imparfaitement la hiérarchie des officiers impériaux sous les premiers souverains. Le Tso-tchuen en énumère un certain nombre. Ce sont, en un premier passage, le régent du calendrier, puis ceux des équinoxes, des solstices, du printemps et de l'automne dont les fonctions nous sont entièrement inconnues. Après eux le *Sse-tou* ou ministre de l'instruction, de la direction morale du peuple, le *Sse-ma* ou ministre des chars, de la guerre, le *Sse-kong* ou ministre des travaux publics, le *Sse-keou*, ministre de la justice universelle, de la police et le *Sse-sze*, ministre des affaires que nous comparerons à nos ministres de l'intérieur.

Viennent ensuite cinq directeurs des artisans, chargés de

veiller à ce qu'ils aient les instruments convenables et que les mesures soient observées et neuf directeurs de l'agriculture appelés *kou* ou surveillants-directeurs, veillant à ce que le peuple travaille et ne se corrompe pas. (Tso-tchuen X. Tchao-Kong 17.)

Ailleurs nous apprenons à connaître cinq autres genres d'offices consistant à diriger tout ce qui concerne chacun des cinq éléments, les bois, le fer, les métaux, les eaux et les terres. (Ibid. An. 29). Ce dernier trait pourrait être soupçonné de création systématique du personnage qui en parle.

Sous Yao et Shun, nous voyons qu'il y avait cent offices et qu'à la tête de tout le gouvernement était un *Pek kuei* ou « aux cent surveillances ». Sous lui immédiatement viennent les *Sze-Yo* dont le nom signifie « les 4 monts sacrés » et qui doivent avoir été des espèces de vice-rois préposés aux quatre parties de l'empire. Toutefois il se peut que *Sze-Yo* ne désigne qu'un seul personnage.

Sous eux se rangent neuf autres ministres à départements spéciaux à savoir : les cérémonies religieuses, les travaux publics, l'agriculture, l'instruction, la justice universelle, les arts, la musique et la censure. Cette dernière charge nous paraîtra assez extraordinaire. Son titulaire avait pour office de faire connaître au peuple les décrets impériaux, de les leur expliquer, de surveiller les discours des langues méchantes et perfides qui calomniaient les intentions du souverain et d'en faire rapport à celui ci avec une sincérité parfaite. Il portait le titre de *Na-Yen* ou « qui recueille les paroles ».

Ces officiers avaient, chacun dans sa sphère, pouvoir sur l'empire entier. Chacune des 12 provinces avait à sa tête un gouverneur appelé *Mou* ou « Pasteur » et un chef de justice portant le titre de *Tchun*, c'est-à-dire qui tient en équilibre, en ordre et en paix.

On pourrait encore trouver, par ci par là, des indices d'autres magistratures, telles que celles du *Wei-sze* ou « Annaliste de l'Intérieur », du *Tai-sse* et du *Shao-sse* qui semblent avoir été membres du grand Conseil et gouverneurs du prince impérial

dont il est parlé sous les Shang. Mais leurs fonctions n'intéressaient point le gouvernement général de l'empire chinois.

Yü-le-grand réduisit les provinces au nombre de neuf. Un chapitre du Shu-king nous donne une géographie complète de ces provinces, de leur population, de leurs produits comme des redevances qu'elles payaient au souverain et qui consistaient en produits de la région.

c) *La féodalité.*

L'empire entier n'était pas placé sous la juridiction immédiate de l'empereur. On a accusé le fondateur de la troisième dynastie, le célèbre Wou-Wang d'avoir créé la féodalité et d'être ainsi la cause de tous les maux qui résultèrent des ambitions, des violences des chefs des principautés féodales. Mais c'est là évidemment une erreur. Wou-Wang a pu développer le système des fiefs, en créer de nouveaux pour les conférer aux membres de sa famille et contrebalancer par eux le pouvoir des princes étrangers à sa dynastie ; mais il n'a rien innové d'essentiel. Aux temps les plus anciens il est déjà question des princes feudataires que Shen-nong opprime et qui s'unissent à Hoang-ti pour renverser le tyran. Plus tard il en est parlé en différentes circonstances comme s'étant révolté ou soumis ou comme ayant reçu une fonction, une charge du souverain. Ils semblent alors distingués principalement en *Heou* ou « suivants de l'Empereur, venant après lui » et *Pe* ou Seniores (1). Mais nous n'avons rien de précis à ce sujet. Ce fut Wou-Wang qui établit nettement les cinq catégories de fiefs avec les titres de Kong, Héou, Pe, Nan et Tze, que l'on a très improprement assimilés à nos titres de duc, marquis, comte, vicomte et baron. De ces princes les uns appartenaient à la race immigrante, conquérante, les autres aux tribus préchinoises qui s'étaient soumises par force ou par adhésion volontaire.

Plus tard lors de la décadence de la dynastie Tcheou, plusieurs des grands vassaux prirent le titre de *Wang* ou « roi »

(1) Peut être aussi Sze.

qui semblait leur conférer l'indépendance et ne laisser au suzerain que le bénéfice d'un hommage stérile.

Aux temps dont nous parlons, les princes feudataires administraient leurs états comme délégués de l'empereur et conformément aux décrets impériaux. Ils lui devaient des prestations annuelles et le secours en cas de guerre. S'ils manquaient à leurs devoirs envers le suzerain ou envers leurs peuples, l'empereur s'armait pour châtier les coupables ou chargeait un ou plusieurs de leurs pairs de le faire à sa place. Ce qui pouvait entraîner pour le prévaricateur la perte de sa principauté.

Les princes devaient à la cour souveraine une visite annuelle d'hommage ; ils y rendaient compte de leur gestion et recevaient les éloges ou les avertissements mérités. La cinquième année c'était à l'empereur lui-même à faire une visite d'inspection aux différentes cours princières où il entendait à la fois la voix des chefs et celle des sujets. Un moyen d'information tout original était ce règlement qui prescrivait de recueillir et de présenter au monarque universel les chants populaires de chaque région. L'empereur jugeait par là des dispositions des esprits comme de la conduite des princes et de leurs ministres. Car les grands vassaux avaient également leurs auxiliaires dont les titres et les fonctions nous sont presque entièrement inconnus pour notre période. Le *Shu-king* (IV. 8 sect. 2.) parle de *Ta-fou* (1), de *Sze* et de *Tchang*, qui, d'après le sens connu de ces titres, doivent avoir été les gouverneurs d'arrondissements, les généraux et les chefs de localités.

Les principes de gouvernement admis et pratiqués sont indiqués par cette instruction de *Shun* aux douze gouverneurs de provinces : « Veillez à ce que les fruits de la terre, les aliments du peuple soient produits en temps convenable ; honorez les gens vertueux, placez votre confiance dans les gens de bien. Traitez avec bonté ceux qui sont au loin et rendez capables, habiles ceux qui vous sont proches. Ainsi les tribus barbares se soumettront d'elles-mêmes à votre pouvoir. » Nous croyons

(1) Litt. « *Magnus Vir* », officier supérieur. Le *Sze* peut être un « instructeur aussi bien qu'un commandant de troupes.

en outre que les principaux objets de la sollicitude des gouvernants étaient l'instruction du peuple et sa conduite privée, la musique et la poésie comme moyen de moralisation et d'adoucissement des mœurs, la conduite même privée des fonctionnaires, les cérémonies religieuses, l'alimentation du peuple et spécialement l'agriculture (1), la conservation des animaux sauvages utiles et la destruction des animaux nuisibles, la direction des gens de métiers et d'art, les procès et les jugements criminels, etc.

Toute l'administration doit être gérée paternellement, avec bienveillance, dévouement et indulgence. Quand le peuple se plaint c'est que les chefs sont en faute. *Vox populi vox dei*.

d) De la propriété.

Chaque chef des peuples avait un domaine affecté à ses besoins spéciaux. Celui de l'empereur était de 1000 lis. Les princes en avaient une portion en rapport avec le degré de leur dignité ; les ministres et gouverneurs devaient être également dotés d'une manière analogue à leur position (2). Les livres chinois tels que le Tcheou-li, le Yü-kong, etc., nous donnent à ce sujet des renseignements que nous ne rapporterons point parce qu'ils sont purement idéaux et ne correspondent à aucune réalité. Leur invraisemblance le prouve surabondamment.

On a dit qu'à cette époque toutes les terres de l'empire appartenaient au souverain qui les distribuait à son gré. C'est là, ce me semble, une affirmation erronée que rien ne prouve et qui est contredite par les renseignements précis de Ma-tuan-lin.

Les rois et les empereurs de l'antiquité, dit le savant encyclopédiste, n'ont jamais osé considérer l'empire comme leur propriété. Le Fils du ciel avait un terrain de 1000 lis.... chacun avait ses terres en propre... Toutes les terres de

(1) C'est même le premier objet de leurs soins.

(2) Les plus élevés en rang avaient cent lis, les autres septante ou cinquante d'après Ma-tuan-lin. Ce qui est probable. Les ministres avaient des terres et des villes appartenant au domaine impérial.

l'empire appartenait aux magistrats (*kuan*) et le peuple les recevait de leurs mains, se nourrissait de son travail et payait les redevances. Tous étaient les objets d'une égale bienveillance ; il n'y avait parmi eux ni grande pauvreté, ni richesse excessive. (Voir Ma-tuan-lin 1^e section ; préface).

Pour bien comprendre cet état de choses il faut se rappeler que les tribus chinoises n'étaient point nées et ne s'étaient point développées sur les rives du Hoang-ho. Elles y étaient venues en immigrants et conséquemment les terres qu'elles se mirent à occuper n'appartenaient à personne d'au milieu d'elles, mais étaient à répartir. La féodalité chinoise fit en ces contrées à peu près ce que firent en Gaule les conquérants germaniques.

On prétend que primitivement chaque individu reçut 50 *maos* de terre, soit à peu près 16 ares et payait comme taxe le revenu de 5 *maos* ou 1 dixième du produit de sa culture.

Sous les Shang (du XVII^e au XI^e siècle) le territoire fut divisé en *tsing*, chacun de 630 *maos* ou 2000 ares environ, et délimité par un large fossé : chaque *tsing* était partagé en 9 *kia*. Celui du milieu était réservé au souverain ; les familles qui possédaient les 8 autres devaient le cultiver mais ne payaient rien comme redevance.

e) *L'administration de la justice, le chef justicier.*

La justice était administrée par les princes, les chefs de provinces et de localités (1) et par l'empereur lui-même, dans sa capitale.

Les lois consistaient dans les coutumes de la nation et les décrets des souverains. Le code pénal établissait des peines rigoureuses. C'étaient, sous Shun, la marque au fer, l'amputation du nez, celle d'un pied ; la castration et la mort ; plus, le fouet, la bastonnade et l'amende. Dans la plupart des cas on pouvait racheter le supplice par l'amende et Shun recommandait aux juges une grande indulgence (Shu-King. II l. 1 § 11) excepté à l'égard des criminels obstinés et récidivistes. Lui-même

(1) Comp. V 27. 11. 12 Shu-k.

substitua la relégation sans châtement à la peine capitale encourue par des rebelles, etc.

Au *Shu*, L. II P. II § 11, Yü loue Kao-yao de ce que son intelligente administration de la justice a eu pour effet de rendre les crimes très rares et de ce qu'il a usé des châtements de manière à les rendre inutiles.

Un autre genre de peine nous est révélé au L. II ; P. 4 § 6. c'est l'inscription de la faute dans un Mémorial. Il s'agit là, il est vrai, d'un cas particulier que nous ne traiterons point et qui semble mal compris.

Rappelons nous que le Sse-tou ou ministre de l'instruction, était chargé de veiller à l'enseignement du peuple, pour lui faire éviter les fautes et les châtements ; pour cela il donnait et faisait donner des leçons, des conférences dans diverses localités.

2. L'ARMÉE.

L'armée chinoise devait être à cette époque ce qu'elle a été à une période plus récente et mieux connue. Le peuple chinois n'a jamais été d'humeur guerrière et n'a jamais fait la guerre par goût ou par sentiment. Etabli dans des régions nouvelles il a toujours cherché et étendu son influence par des moyens pacifiques ; mais ses chefs ne reculaient point devant l'emploi des armes quand les circonstances le requéraient. Point de classe ou de caste guerrière à part les chefs et possesseurs de fiefs. C'est le peuple agriculteur qui fournissait le contingent militaire et cela par obéissance aux décrets souverains. Un édit affiché sur un poteau appelait les cultivateurs sous les armes. Ils se rendaient aux lieux de réunion, de campement en se lamentant sur leur sort et celui de leur famille, comme on le voit encore au Shi-King, (V. par ex. L. I. 3. 6 ; 6. 4 ; 15. 3. L. II. 1. 7 ; 4. 1 ; 8. 3 etc.).

Les troupes armées se composaient de guerriers en char et de fantassins. Chaque char, traîné par deux chevaux, ou quatre en deux lignes, portait trois guerriers que nous pourrions appeler le chevalier, son écuyer et son conducteur ;

chacun d'eux était accompagné et suivi d'un groupe nombreux de soldats de pieds armés de lances, d'arcs, de piques, de haches, de sabres, de javelots etc. (1). Les armées étaient divisées en droite et gauche et chaque partie en bataillons et régiments (*Liu et sze*). Ils avaient des bannières portant différents insignes et des tambours de diverses formes pour les signaux.

Les vainqueurs coupaient une oreille aux ennemis tombés sur le champ de bataille et les présentaient au souverain après la bataille ou l'expédition. On préparait les soldats à la guerre soit directement par les exercices militaires, soit indirectement par les grandes chasses aux animaux féroces ou sauvages dans les montagnes, les bois et les marécages.

Quand une expédition avait obtenu son but on renvoyait les fantassins à leurs foyers et à leurs champs.

3. LE PEUPLE.

a) Les habitations.

Les maisons étaient faites de bois, de planches et de terre ; les poutres, de bambou, de cyprès ou d'autre arbre dur ; les portes de planches. Les pauvres avaient des cabines de planches. Le sol était durci par les coups d'un instrument approprié et couvert d'herbes sèches.

D'après l'ode III, 13 § 1, les premières tribus tcheou n'avaient point de maisons mais habitaient des grottes ou des huttes de terres. Tan-fou leur chef, au XIV^e siècle A. C. leur apprit à construire des habitations régulières formées au cordon et éleva un temple ancestral magnifique.

Ce fait prouve le contraire de ce que l'on veut en déduire. Si le chef des Tcheous leur apprit à se faire des maisons et des temples, c'est que ses voisins les Chinois lui en avaient fourni les modèles. Sans cela il n'eût pu en avoir même l'idée. Il est d'ailleurs très probable que les Tcheous n'appartenaient pas à la race chinoise.

(1) Les fantassins ne portaient généralement que la lance et le javelot.

Les villes étaient protégées par un mur de terre entouré d'un fossé profond. Primitivement il n'y avait que les rois et les princes qui eussent des temples ancestraux et fissent des offrandes à leurs ancêtres. C'est sous les Tcheou seulement que cet usage descendit et finit par se généraliser ; les particuliers n'eurent jamais qu'une salle consacrée à cet usage.

b) Les métiers.

Les principales occupations du peuple étaient l'agriculture, le paturage et divers métiers que le Shu-king appelle *les six arts*. De ce nombre seraient l'art de travailler le bois, de tailler la pierre, de fondre les métaux, de préparer les peaux de bête, d'utiliser les plantes pour la teinture etc. Chacun avait ses principes connus et l'un des six ministres était chargé de tout ce qui touchait à leurs intérêts comme à ceux des travailleurs.

La chasse et la pêche occupaient également beaucoup de monde, mais la première devait être le privilège des grands. Ces chasses se faisaient souvent sur un large pied, par d'immenses battues. La pêche se pratiquait fréquemment en bateaux pourvus de rames.

Les bûcherons devaient être aussi très nombreux, car le sol de la Chine septentrionale était primitivement couvert d'immenses forêts. La canalisation des eaux, la construction des digues, le dérivation des fleuves furent aussi parmi les premières obligations des immigrants chinois ; race laborieuse, patiente et courageuse, ils n'y faillirent pas.

c) L'habillement.

Nous avons vu précédemment dans quelle condition se trouvaient les peuples de Tcheou à leur entrée en Chine. Certainement ce ne sont point eux qui auraient pu apprendre aux Chinois à se faire des habillements somptueux. Ce qu'était le costume des hommes et des femmes en Chine sous la dynastie de Wou-Wang ne pouvait donc provenir que d'une imitation des premiers immigrants. Nous pouvons donc

en conclure que les Chinois à l'époque des Shang tout au moins s'habillaient comme nous les voyons dépeints dans les odes du Shi-king.

Du reste, au temps de l'empereur Shun il est déjà parlé de robes richement ornées de peintures ou de broderies que portaient non point seulement les gens de l'époque, mais ceux qui étaient pour elle les hommes de l'antiquité. (Voir II. 4. § 4 ; III l. I. 35 etc.)

Les odes du Shi mentionnent les habits de laine brodés de soie des officiers, les fourrures précieuses de leurs manteaux, les chapeaux, les ceintures ornées de pierreries de différents genres, les vêtements de soie des princes et leurs chaussures rouges parées de broderies en or ainsi que leurs riches pendants ou couvertures d'oreilles.

L'ode I. 4. 3 nous peint une dame chinoise à la coiffure élégante ornée d'épingles et de nombreux bijoux, à la robe splendide brodée de figures de faisan, aux pendants d'oreille de jade, au peigne d'ivoire, aux larges nattes sans un seul cheveu emprunté (on connaissait donc déjà les fausses tresses). Ajoutons que la pommade était déjà en usage et que hommes et femmes en faisaient un large emploi.

d) La condition des femmes.

La condition des femmes était alors toute différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Point de petits pieds, ni de réclusion. Les grandes dames elles-mêmes, les princesses, s'en allaient librement seules en char avec leur suite. (I. 10. 3) Les jeunes filles donnaient des rendez-vous à leurs fiancés.

L'ode III. I. III. 2 nous représente le Vieux duc Tan-fou venant avec la princesse son épouse visiter les constructions de la ville de Tcheou. Ailleurs nous voyons les jeunes filles promener avec leurs fiancés et se livrer sur les bords des rivières à de joyeux ébats.

4. LA RELIGION.

Nous n'avons rien dit de la religion des premiers Chinois ; nous en avons parlé ailleurs à différentes reprises ; le sujet est du reste trop connu pour que nous nous y arrêtions longtemps. Les plus anciens livres chinois la résument en deux mots :

« Les anciens sacrifiaient à Shang-ti et honoraient leurs ancêtres ». En Shang-ti ils reconnaissaient un Dieu personnel, souverain maître du ciel comme de l'homme et de ses destinées, principe et régulateur des lois morales.

Ils croyaient en outre à des esprits inférieurs à Shang-ti, présidant au sol et aux céréales, aux montagnes et aux fleuves, défenseurs des lois de justice et de moralité, capables d'influer sur le sort des hommes et la production des biens terrestres. Le tout sous la souveraineté de Shang-ti ; car les grains et les champs mêmes sont appelés les champs, les grains de Shang-ti.

Au lieu du nom de Shang-ti, ils employaient souvent le mot *Tien* ou ciel qui correspond à ce que nous désignons par la Providence, la puissance céleste, mais n'est nullement le ciel matériel comme on l'a prétendu. Le philosophe matérialiste Tchou-hi lui-même le reconnaît explicitement

Selon la tradition, depuis l'empereur Tchuen-hiu, le sacrifice solennel à Shang-ti (1) fut réservé au souverain seul. Shun en divisant l'empire en 12 provinces assigna à chacune une montagne sur laquelle on sacrifiait au génie du sol de la province. On sacrifiait à Shang-ti aux deux solstices soit par l'holocauste d'un bûcher, soit par l'offrande des victimes, etc. On le faisait également en commençant une campagne guerrière et dans d'autres occasions spéciales. Les princes avaient des temples ancestraux où ils faisaient des oblations à leurs ancêtres, leur annonçaient les grands événements et demandaient leur secours. Ils le firent du moins à dater des premiers Tcheous.

Nous nous arrêterons ici (2) ; l'abondance des détails nous

(1) Mais pas le sacrifice privé comme on le voit dans Meng-tze.

(2) Les 6 Tsong dont il est question au Shu-king ne peuvent être que les six degrés d'ancêtres impériaux placés dans l'énumération après Shang-ti auquel ils

entraînerait trop loin. Ce qui précède suffira certainement pour l'intelligence de nos Annales.

(A suivre.)

C. DE HARLEZ.

NOTES. P. 15 l. 4. lisez (2386-2286) Cfr. p. 19, l. 7.

Ibid. l. 11. Shennong-shi. Ces mots peuvent aussi désigner la dynastie, les descendants de Shennong. Mais le passage de Sse-ma-tsien où il dit que Shennong-shi ne pouvait réduire les princes en lutte continuelle et que Hoang-ti le fit, prouve que l'historien ne connaissait que Shennong-shi = Yenti. Le Tong-kien attribue aussi la faiblesse de Shennong à son grand âge.

Ibid. l. 19. D'après le Shan-hai-king, Tchi-Yeu eut recours aux génies du vent et de la pluie pour exciter un ouragan que la *Fille du Ciel* apaisa à la prière de Hoang-ti. Il s'était mis ainsi un moment à l'abri des attaques.

P. 16. l. 1. Le personnage de Yü-Wang est obscur; les uns en font un Shennonide, les autres l'identifient à Shen-nong-Yen-ti. Ainsi le Kang-kien dit que Hoang-ti succéda au 7^e empereur Yü-Wang. Or Shennong est ce 7^e. Il ajoute : Shennong Yü-Wang ne pouvait réduire les princes.

P. 17. l. 15-16. Passage obscur. Si l'on s'en réfère au Fong-shan-shu, il signifierait que Hoang-ti reçut un vase de matière précieuse et supputa les feuilles de bambou du calendrier; le tout pour trouver au bout de combien d'années le soleil revient au même point le même jour du cycle sexagénaire. C'est douteux; le dernier caractère n'est pas le même dans les deux livres. La légende attribue à Hoang-ti le maniement des baguettes divinatoires. En outre ce passage du Fang Sh. Sh. est donné comme l'œuvre d'un faussaire. Le So-yin interprète comme nous l'avons fait.

P. 18. l. 16 Ceci est contraire à la tradition mais le texte est formel.

P. 24. Note 1. D'après un commentaire du Tchuk-shu évidemment faux comme la chose elle-même. Il s'agit peut-être d'un planisphère.

sont associés. Les astres n'étaient point encore honorés à cette époque. — Le Tcheou-li et ses commentaires sont des œuvres de fantaisie. Cfr. notre étude sur ce livre au *Tong-pao* 1894 II.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

(suite.)

Le Zohar et le Ietsirah semblent même combattre le panthéisme dans les textes suivants. Le Zohar (I, 2, a), à propos du texte d'Isaïe (40, 26) : Qui créa ces choses ? *MI bârâ ALE* ? symbolise l'Infini avant la Création par *MI* ? Qui ? la Création par *ALE*, et l'union du Créateur et de la Création par $ALE + MI = ALEIM$, Elohim. Il accuse les adorateurs du Veau d'or de s'être écrié dans ce sens mystérieux : *Elléh Elohéka, Israel !* Voici tes Elohim, Israël ! Elléh, ces choses, *ALE*, c.-à-d. la création est ta divinité, le Monde est Dieu. Voici le texte du Zohar : « Avant que l'Inconnu de tous les Inconnus se manifestât, (on n'a pas le droit d'ajouter au texte : quand toutes choses étaient encore cachées en lui,) il n'avait que le nom de l'interrogation (*MI* ?). Il voulut sortir de cet état d'incognoscibilité et prendre un Nom ; il s'enveloppa d'un Vêtement riche et resplendissant et créa les choses (*ALE*), d'où ressortit le Nom *ALEIM*. Mais tant que Dieu n'eût pas encore créé, il n'eût pas le nom d'Elohim..... Depuis que *MI* s'est uni à *ALE*, le nom de Dieu reste toujours à cet état d'union (non d'unité). C'est sur ce mystère que repose le maintien de l'Univers. » Le sens de ce texte est que, par la Création Dieu est sorti, pour nous, de son état d'incompréhensibilité et s'est tellement uni à l'Univers, que sa Coopération s'étend partout en lui, non celle de l'Univers sur Dieu, et c'est sur cette incessante coopération que repose l'existence continue de la Création. Dieu semble immanent et en réalité il est transcendent ; aussi le Zohar écrit-il, (*Idra Rabba* ou Grande Loge) : L'Ancien des anciens, le Caché des cachés, il prit une Forme et se disposa (à se manifester) comme si l'on disait : Il se trouva (on put le connaître

un peu), et il ne se trouva pas. Il ne se trouva pas dans son Essence, mais il prit une Forme ; il ne pouvait être connu, parce que lui, il est l'Ancien des anciens, (l'Eternel), mais par sa Forme, (la Couronne), il se fit connaître, comme le Vieillard des Vieillards, l'Ancien des anciens, le Caché des cachés ; dans ses Signes il se fit connaître, sans se faire connaître, » dans son Essence. On lit de même dans l'*Idra Zouta* ou Petite Loge : Le Saint « et tout son entourage sacré, ils viennent pour entendre avec joie les Paroles cachées, la louange du Vieillard saint, du Caché de tous les cachés. Il *se sépare* et reste séparé de tout (être créé), et *il ne se sépare pas, car tout à lui est adhérent, (non inhérent) et lui est adhérent à tout*. Lui, Lui est tout, (mais tout n'est pas Lui). Le saint Vieillard de tous les vieillards, le Caché de tous les cachés, Il a une Forme et n'a pas de Forme, Il a une Forme pour soutenir tout (l'Univers), et il n'a pas de Forme (réelle), car on ne le trouve pas. Comme ayant une Forme, (la Couronne), il produit Neuf Lumières, (les neuf autres séphires) qui, flamboyantes, resplendissent de lui, de son efformation. Et ces Lumières luisent de lui, et flamboient, et s'en vont et s'étendent de tous côtés, comme la resplendissante *Botsina* (Lampe) d'en haut, d'où s'étendent des Lumières de tous côtés. Et ces Lumières, quand on s'approche pour les connaître, on ne trouve qu'une *Botsina unique*. Ainsi est le Vieillard saint ; lui est la *Botsina* d'en haut, le Caché de tous les cachés ; et il n'est connu que de ces Lumières qui s'étendent, qui se dévoilent et se revoilent. Et celles-ci s'appellent le Nom sacré, et c'est pourquoi Tout est Un. Et ce qu'ont dit nos compagnons dans les livres précédents, que ce sont des *Degrés créés* par le Vieillard saint, qui se révèle par eux et par chacun d'eux (les Séphires), parce qu'ils sont des Formations du Vieillard saint, ce n'est pas maintenant le moment d'en parler. » — L'Être éternel, infini, absolu, est donc sans forme dans son Essence, créateur du monde relatif, fini, temporel de la forme, séparé de lui absolument, comme Être absolu créateur, adhérent, uni à lui comme le créateur à sa créature, immanent relativement, transcendent absolument. C'est ce que

répète le Schépha Tal (fol. 75, b), à propos des paroles de Nékhmiah (9, 6) : « C'est toi, Iahweh, qui es seul, » c.-à-d. non identique au monde, non immanent ; « tu as tout fait et tu vivifies tout ; tu es en rapport avec le monde, » c.-à-d. transcendant, mais uni au monde. C'est pourquoi le Sépher Ietsirah dit : « Dix Sephiroth, belimah, (on peut traduire : de rien, ou : silence !), dix et non neuf, dix et non onze ; réfléchis, scrute à fond, et place le Formateur sur sa base, » à sa place, c.-à-d. au dessus des Sephiroth, éléments spirituels de l'Univers, et non en elles. non dans le monde.

Enfin on accuse les Kabbalistes d'être panthéistes, parce qu'ils enseignent le *Tsimtsoum*, c'est-à-dire la concentration de Dieu sur lui-même pour produire la Substance primitive, alors émanée de Dieu, dit-on. Mais d'un côté, cette doctrine prise en ce sens, n'appartient pas aux anciens Kabbalistes ; d'autre côté, dans un autre sens, elle s'appuie sur le Talmud et sur le Midrasch, qui l'expriment comme pur symbole ; enfin, même parmi les Néokabbalistes, disciples de Loria, si les uns l'admettent au sens littéral, les autres s'en indignent et ne la prennent qu'au sens figuré.

Pour eux, le *Tsimtsoum* symbolise seulement « la Descente de l'Infini, qui, dans sa grandeur et sa sublimité, daigne s'occuper du Maintien et de la Durée des Mondes, et y consacrer une attention spéciale ; il signifie donc seulement le Rapport, c.-à-d. la Rencontre, l'Union de Dieu avec les Sephiroth, éléments spirituels des Mondes. Ce sens doit être le primitif et le seul vrai, car on lit dans le Midrasch Rabbâ (1^o Berêschith, 5), pour expliquer à un payen comment l'Infini peut habiter dans un temple fini : « Regarde-toi dans ce grand miroir ; il le fit et se vit en grandeur naturelle. Regarde-toi dans ce petit miroir ; il le fit et se vit en miniature. Si donc toi, simple mortel, tu peux ainsi changer de forme à volonté, combien plus encore le grand Créateur de l'Univers. — (2^o Teroumâ, 34) : Dieu dit à Moïse : Fais-moi une demeure. Moïse s'étonna et pensa : la gloire de Dieu ne remplit-elle pas tous les mondes ?... — Moïse tu me comprends mal ; je ne demande

qu'une demeure de 20 coudées sur 8 ; plus encore, je concentrerai ma Schekinák (mon Habitation, ma Présence) dans une coudée carrée. » Ce qui prouve avec évidence le symbolisme, c'est ce qui amène ce passage. En effet (34), la Torah est comparée à une jeune fille tendrement aimée. Dieu, son père, la marie à un prince, Israël, et ne peut s'en séparer, car il s'est donné avec elle. C'est pourquoi il demande qu'on lui prépare une toute petite chambre pour accompagner sa fille. Irira parle ainsi du Tsimtsoum, (Porte des Cieux, V, ch. 12) ; il dit en substance : Par lui l'Infini fit un Lieu pour produire les êtres causés, et il laissa un vestige, une trace qui puisse être le sujet et comme le vase de la Lumière totale qui y était infusée. De cette Lumière fut produit *Adam Kadmon*, et par lui, tous les êtres. *L'Espace primordial* produit par la contraction de l'Infini sur lui-même est la *Substance primitive*, la première produite par Atsilouth, et de toutes la plus parfaite. Elle est comme la mesure de tous les autres êtres, et les contient tous comme un grand espace tous les corps qui s'y trouvent. L'Infini ainsi contracté pour former cet Espace, y infusa sa Lumière et sa puissance, le conforma et le perfectionna de telle manière, que *Adam Kadmon*, son premier être causé, puisse être considéré comme composé d'une manière très parfaite, et de l'Espace suréthéré provenant de la contraction comme son essence, et de la *Lumière* infusée en lui comme son existence. *Adam Kadmon* est donc la Substance primitive, lumineuse, suréthérée, d'abord produite par l'Infini. Or Loria fait une description analogue (Derouschim I, ch. 2), et ajoute textuellement : « Cette *Forme* (primordiale) s'appelle *Adam Kadmon*, l'Homme Orient ; c'est lui qu'indique l'Écriture en ces termes, (Genèse 1, 27) : Elohim *créa* l'Adam à son image, à l'image d'Elohim il le *créa* ; mâle et femelle il les *créa*. » Est-ce clair ? A la concentration de l'Infini pour produire l'Adam d'en haut, l'Homme Principe, substance primordiale, est formellement appliqué un texte, qui affirme la création trois fois. Or toute la question du Panthéisme de la Kabbale roule sur la question d'Adam Kadmon créé ou incréé ; Adam Kad-

môn fut créé, l'Atsilouth n'est donc pas Dieu émané. — On trouve encore dans le Zohar (I part 246, b) : « Viens, vois. *La Pensée* (la Sagesse) est le commencement de toute évolution, mais ce commencement est encore très caché, très mystérieux. En se développant davantage, il arrive à l'endroit où repose l'*Esprit* qu'on nomme *Intelligence*, et il est déjà un peu moins mystérieux. Cet Esprit se développe davantage et produit une *Voix* (la Science ou gnose) point d'union inférieur de la Pensée et de l'Intelligence, ensemble de toutes les forces, une *Voix* qui est feu (chaleur), eau (liquide), air (souffle, gaz). Et cette Voix devient le *Verbe*, véritable expression de l'Esprit et l'on entend les Paroles de Raison (expression de l'influence des Séphires inférieures de construction, sur l'évolution des autres mondes). Si vous examinez attentivement ces degrés, vous trouvez que la *Pensée* (la Sagesse), l'*Intelligence*, la *Voix* (des Séphires inférieures) et le *Discours* (du Monde développé) sont un. Un lien les enserme tous, car le commencement de toute évolution, c'est la *Sagesse*, elle qui est complètement reliée au *Rien*, Aïn, à la Couronne considérée dans son union avec l'Infini, Ain-Soph, dont elle ne peut jamais se séparer. Tel est le sens des paroles d'Isaïe : Iahwéh est un, et son Nom est un ; » c'est à-dire Iahwéh, Celui qui est, produit, maintient et vivifie, est Un avec Elohim, l'énergie créatrice de la nature ; symbole : ALEIM = 86 = ETBO, la Nature. D'où il ressort que tous les êtres créés forment un Ensemble solidaire dont la Couronne, c'est-à-dire la Substance primitive est le point de départ, la Sagesse, le Principe des manifestations, les autres Séphires sont les degrés d'évolution et la Nature visible est l'évolution la plus large, mais le Principe de vie est la Puissance créatrice de Celui-qui-Est, laquelle réalise, maintient et vivifie l'Évolution entière. Pour le Zohar et les Kabbalistes, plus profonds, l'Unité de Dieu et de son Nom vise le seul nom antécréationnel. Mi? *Qui?* c'est-à-dire l'Infini ; pour les théologiens non kabbalistes, elle vise le nom IEFÉ, qui, lui, pour les Kabbalistes résume, Nom développé, *Schem ham Mephorasch*, tous les Noms d'attribut qu'a fait surgir la création. Les Néokabbalistes

sont avec le Zohar, pour le sens intime du Tétragramme, contre lui pour sa forme extérieure. Où est l'émanation de Dieu en tout cela ? Dès lors on peut comprendre ce texte (3^e partie, 65, a) : « Eléazar : Elohim indique la *justice*, et Iahwéh la *grâce* ; comment lit-on donc Elohim pour Iahwéh, quand il est écrit Adonaï Iahwéh ? — Schimeon : Il est écrit : Iahwéh est Elohim. Là où est la justice est la grâce, et parfois, là où est la grâce est la justice (deux Séphires). Iahwéh indique la grâce ; quand les pécheurs la changent en justice, Iahwéh se lit Elohim. Viens et vois le mystère : il y a trois degrés ; chaque degré existe à part soi, mais tous ne font qu'un, tous sont étroitement reliés en un, et ils ne se séparent pas. » Ces degrés sont les triades séphirales, surtout la première. Répétez les sur l'*Infini en soi*, ce que ne font pas les Kabbalistes, avons-nous déjà dit, et vous avez la Trinité chrétienne. Les Kabbalistes disent cependant que, dans AIN, A symbolise déjà la Couronne, I la Sagesse, N l'Intelligence, les trois étant Un, mais restant encore Néant *pour nous*, c'est-à-dire motif d'interrogation : MI ? nom de connaissance, quoiqu'en réalité Dieu soit le *Mah*, ME 45, c'est-à-dire l'Etre absolu. L'abbé Busson a donc tort de croire que l'AIN, et encore plus l'AIN SOPH est le Néant moderne, d'où doivent émaner plus parfaitement les êtres de moins en moins imparfaits. C'est l'inverse ; le Néant des Kabbalistes, c'est-à-dire l'Etre absolu créa d'abord les êtres les plus parfaits, d'où émane l'Evolution descendante. L'Eternel s'est enveloppé de la Forme créée pour être intelligible pour nous ; il n'est réellement, essentiellement Lui, que hors de la Forme, son nom propre n'est donc Néant que pour nous ; en vérité, il est Celui qui Est ; pour nous il n'est que *Eheyéh*, Ero. Les trois en un sont indiqués dans le Schema : *Iahwéh Eohénou*, *Iahwéh Ekhad* ; Iahwéh notre Dieu, Iahwéh est Un, c'est à-dire les noms divins : *Eheyéh*, *ascher Eheyéh*, *Iahwéh* = Ero, qui-Ero, Iahwéh. Le livre du Mystère (Zohar, II, 176,b) enseigne : « La Balance n'existait pas encore : (le Roi de Beauté et la Reine du Royaume ne se regardaient pas encore face à face, et les Rois (Mondes)

primitifs moururent, faute de nourriture (ou : de forme). La Balance est suspendue dans un lieu qui est *Aïn*, le Rien (l'Ancien, la Couronne intimement unie à l'Ain-Soph, l'Infini). La Balance n'a pas d'autre appui qu'elle-même (ou : l'Ancien). Ce qui n'est pas, ce qui est et ce qui sera, tout porte et portera cette Balance, » symbole des Antinomies conciliées. Il faut savoir que les Kabbalistes considèrent quatre formes principales d'existence : la Balance, c'est-à-dire l'union de l'actif et du passif, symbolisés par l'époux et l'épouse ; la Balance comme attribut divin, conciliant la bénignité et la sévérité ; la Descente de Dieu dans les Séphires, ses rapports avec le Monde créé qu'il gouverne ; et surtout, la *Forme humaine*, cause et but de la création. D'où les allégories favorites. Le Zohar enseigne encore (III, 290, a) : « Quand l'Ancien (la) Couronne ou Substance primitive créée par l'Ancien des anciens prit une forme, il forma tout, mâle et femelle. Les êtres ne pouvaient subsister sous une autre forme. C'est pourquoi l'Evolution commença d'abord par la Sagesse, par un masculin et un féminin, par la Sagesse comme Père, et par l'Intelligence comme Mère ; de leur union surgit tout le reste. C'est la Balance par laquelle tout est pesé, car comme ce commencement, tout repose encore sur ce principe. » C'est l'Evolution universelle de la Substance primitive. La Substance primitive est créée, non émanée, mais d'elle émanent tous les mondes. C'est dans ce sens seulement que le Système ou Monde de la Substance primitive, peut s'appeler justement *Emanation*. De ce point suréthéré émanent la triade supérieure du monde intelligible, puis la triade moyenne du monde sensible, enfin la triade inférieure du monde physique. et l'ensemble harmonieux des trois Séphires suprêmes et des sept de construction est exprimé par la septième, celle du Royaume de l'Atsilouth ou *Monde d'Emanation*, pouvons-nous traduire maintenant, sans crainte d'être mal compris. Les trois autres mondes ou classes, degrés des êtres, vont se développant de même en Dix Séphires chacun, jusques et y compris notre monde matériel, placé aux confins inférieurs de l'être. C'est un mystère descendant d'enveloppe-

ments où tout constitue un univers intimement un ; les Séphires d'Emanation se revêtent de celles de Création ; celles-ci de celles de Formation, et ces dernières de celles d'action, chaque monde inférieur étant l'image, le reflet passif du monde supérieur et en recevant l'influx actif de vie, auquel il répond par une réaction, ce qui les unit tous par un système solidaire d'actions et de réactions perpétuelles sous la toute présence et le gouvernement actif de Dieu. Les trois triades, et surtout leurs trois séphires centrales qui les concentrent en conciliant les deux colonnes extrêmes de droite et de gauche, formaient trois faces, personnes (points de vue) : *Pânim*, *Parsouphim*, constituant la *Forme sacrée* qui nous permet de nous donner une idée imparfaite de Dieu *par ses derrières*, par l'étude de la Création, c'est-à-dire par la Science. Les Séphiroth sont donc seulement la Merkabah, le char de la divinité, et non la divinité elle-même. Il n'y a donc pas de panthéisme dans le système des kabbalistes. C'est l'antikabbale panthéiste, si je puis parler ainsi, que représentait le Roi de Tsour ou Tyr, lequel d'après Iekhezkel (28,12), était dans l'Eden, Gan Elohim, Jardin (symbolique) de Dieu, avec ses *Dix Pierres* précieuses, (les Dix Séphires ?) et qui, enflé d'orgueil s'était écrié : *El Ani !* Je suis Dieu ! *Moschab Elohim iâschabti belêb iammim* ; sur le Trône d'Elohim je siège, au milieu des mers. » Si l'on rapproche de ceci le fait que c'est un architecte de Tyr, *Khiram*, qui a construit le temple de Salomon, avec tous les détails mystiques exigés par le symbolisme mosaïque, on est obligé de reconnaître que l'école des Symbolistes d'Israel est apparentée de bien près à d'autres écoles de l'Orient, spécialement à celle de Tyr, et probablement à celles de Babylone et de l'Egypte. C'est une étude comparative à faire. L'abbé G. Busson l'a commencée pour l'Egypte. L'abbé Ancessi avait déjà montré que les vêtements sacerdotaux d'Israel provenaient de ceux d'Egypte.

Qu'on me permette encore quelques citations, pour bien préciser la doctrine des Kabbalistes. Zohar, Berêschith, 15 : « Dans l'être caché de l'Infini, il n'est ni blanc, ni noir, ni

rouge, ni *ierog* (jaune-vert-bleu, série cyanique) ni absolument aucune couleur », aucune séparation, et cependant il y existe le principe des différenciations, d'après le Midrasch han Née-lam, (et d'après le christianisme trinitaire). Zohar Khadasch, fol. 11 : « dit rabbi Abba, dit rabbi Iokhanan : avant que ne fut créé le monde, Lui et son Nom étaient un ; » et Akhré Môth, fol. 40 : « Avant que le Saint n'eut créé son monde, il était, et son nom était caché en lui. » Et Zohar, Berêschith, 15 (supra) : « Quand il mesura l'étendue, *Meschikhâ*, Il fit les couleurs (pour luire) dans le Lampadaire, *Botsinâ*. Il en sortit un fleuve, dont se teignent les couleurs en bas, qui sont cachées dans les intimes profondeurs de l'Infini. » — La création étant négative, passive, relativement à l'Infini, le Emeq hammélek, fol. 12, écrit. « Ce point s'appelle *Ombre*, » et le Hadéreth Mélek, fol. 88, 2 : « La *Beriah* est la *femme* de l'*Atsilouth*, » et le Zohar, Teroummâh, fol. 127, 2 : « Ce monde est mâle, et ce monde, femelle. » Il y a donc une différence essentielle entre Dieu et le monde.

On lit dans le *Schépha Tal*, (fol. 43, col. 3, 4). « L'*Atsilouth* est le grand Sceau sacré par lequel sont imprimés tous les mondes, et ils ont reçu la forme du sceau. Ce grand sceau comprenant trois degrés, c.-à-d. trois formes : *Néfesch*, *Roukh*, *Neschâmâh* (âme, esprit, ment), les imprimés ont aussi reçu trois formes : *Beriâh*, *Ietsirâh*, *Asiâh*, et ces trois formes du sceau n'en font qu'une. » Et dans le *Ets hékhayyim* (fol. 253, 2) : « L'*Atsilouth* a dix Sephiroth et ces dix Sephiroth ont lui et produit dix Etincelles, les dix Sephiroth de *Beriâh*, et de la puissance de ces dix Sephiroth de *Beriâh* ont lui des étincelles vers le monde de *Ietsirâh* et par leur puissance furent imprimées les dix Sephiroth de *Asiâh*, et toutes les dix Sephiroth, dans tous les mondes, se partagent en cinq. (D'où les dix Vierges de la parabole de l'Evangile.) » L'*Atsilouth* est le grand sceau du Créateur dans l'Univers total, elle n'est donc pas Dieu émané ; elle imprime les trois degrés du sceau divin dans les Sephiroth des mondes émanés d'elle. C'est toujours la même doctrine de l'Emanation, de l'Evolution descendante, au sens indiqué ci-dessus.

L'idée de la création est éternelle en Dieu, mais sa réalisation eut un commencement, d'où date le temps. Ainsi écrit le *Nobeloth Khokmâh* (fol. 149) : « Jahwéh se réjouit de ses œuvres, elles sont formées dès l'éternité : *Mikkêdem*, devant lui, et il fut dans l'énergie de sa Toute-Puissance de les produire à la lumière. » Et un vieux manuscrit de Munich (n° 333, fol. 273,2, cité par Molitor : l'Infini est retiré et séparé de tout imaginable, avant tout être produit et tout être créé : *kôdem el kol hanniatseim wehannibarim*, et en lui n'est pas le temps : *welô hâyâh bô zémân*. » Et le *Schomer Emounim* (fol. 36, col. 3) : « L'Infini est parfaitement Un, sans extension d'existence temporelle. Même les Sephiroth de l'Atsilouth sont au-dessus de l'ordre des temps, et l'on ne peut nommer en elles ni avant ni après. Le temps (proprement dit) a commencé après la Beriâh, après la création. »

Dans l'Infini, on distingue l'essence de la Lumière ; c'est de la Lumière que le monde fut créé ; pour le *Ets khayyim*, (fol. 13) : « Seulement la Lumière de l'Infini, mais non son essence. C'est ce qui est dit : Il est le lieu du monde et le monde n'est pas son lieu, car son essence ne s'étend pas, mais sa Lumière. » C'est ce que dit St Paul. « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être, » ce qui nous ramène à l'idée du Tsimtsum : En Dieu, comme s'il se concentrait sur lui-même, se produit l'Atsilouth, dans l'Atsilouth la création, dans la création la formation et dans la formation le monde d'action où nous vivons ici-bas.

Le *Schpha Tal* (fol. 25), écrit : « A toute chose (à tout point de vue), dans l'Infini et dans son Atsilouth, il ne manqua rien de sa grande Lumière, après qu'il eut *atsilé l'Atsilouth* ; ses énergies qui s'étendent et se manifestent, sont affirmées et compactées en Lui, dans son essence. » Le *Nobeloth Khokmâh* écrit audacieusement (fol. 149) : « Les sages de vérité disent que le devenir des mondes se fit par là volupté. L'Infini se réjouit en lui-même, lança des éclairs et des rayons de lui-même à lui-même ; de ces mouvements intelligents et des étincelles spirituelles ou divines, des parties de son essence à

son essence, nommées volupté, ses sources se sont répandues au-dehors ; elles sont comme la semence des mondes. » Le *Zohar*, *Pinkhas* (237) enseigne : « Le saint *créa* (tout) dans la forme primitive ; c'est la sainte Malkouth (la séphire du royaume, du monde) qui est la forme de tout. En elle le Saint a regardé, et il a *créé* le monde et toutes les créatures qu'il a *créées* dans le monde. En elle sont contenus les êtres d'en haut et d'en bas, sans séparation aucune. » — Malgré tout ce qu'il peut y avoir d'obscur et d'impropre dans maint texte ; surtout chez les commentateurs, le *Zohar* vient toujours tout remettre en place ; il dit nettement : le saint a *créé* le monde, et toutes les *créatures* qu'il a *créées* dans le monde.

On lit encore dans le *Zohar* (III, 297, a) : « Que (signifie) : c'est le nom de Iahwéh que j'invoquerai ? Rabbi Schimeôn dit : Il est écrit : Donnez le *Gôdel* (grandeur) à notre Elohim. Donnez le *Gôdel*, c'est la (séphire) *Guedoulâh* ; le Tsour (Formateur), parfaite est son œuvre, c'est la *Guebourâh* ; car toutes ses voies sont jugement, c'est *Tiphéreth* ; Dieu de la Foi, c'est *Nétsakh* ; et pas d'iniquités, c'est *Hôd* ; Tsaddik, (Juste), c'est *lesôd* ; et droit, c'est *Tsédeq* (la Justice) « c'est-à dire le Royaume ». Tout cela forme le Nom Sacré du saint.... » car toutes les sephires sont contenues dans le nom d'essence, qui, développé, représente le développement, l'évolution des mondes. « Le verset finit : C'est qu'il noue le nœud de la vraie Foi. Où est-ce écrit ? là où tu lis : Juste et Droit est-il ! comme il est dit : Il est le tout, il est un et indivis : Hou koullâ, hou khad belâ pheroudâ. » Ce texte se termine ainsi : « Il a beaucoup de mérite celui qui sait lire le (nom du) roi comme il faut. D'où le savons-nous ? Du verset : pour quiconque le lit avec vérité. Qu'est-ce que : avec vérité ? Avec le sceau de la signature du roi (Iahwéh), car elle est la perfection de tout. » A propos de l'invocation du nom de Iahwéh, « Rabbi Iosé dit : Le nom de Iahwéh est dans son essence, et Moschéh, à ce moment, le dévoila à Israel. » Il ne s'agit pas ici d'identifier Dieu avec les séphires ni avec les noms divins correspondants ; il ne s'agit que du nom IEFE, dont le sceau est AMT,

commencement, milieu et fin de l'alphabet, mot qui signifie vérité. Il n'y a donc pas trace de panthéisme pour le Zohar.

Le *Ets khayyim* nous donne un *Alénou* développé, et cette prière n'est dirigée que contre les payens, surtout contre les Sabéens ; elle doit donc être ancienne. Or elle donne le texte d'une prière de David (I Chroniques, 29, 11) dont on a tiré les noms techniques des dix Sephiroth. En voici les fragments qui concordent avec notre but : « C'est à nous de louer le Maître de toutes choses, de donner la *grandeur* au formateur de *be-Réschith*, qui ne nous a pas faits comme les *goyim* des terres, qui ne nous a pas posés comme les familles de la terre, qui n'a pas mis notre portion en elles, et notre sort comme celui de toute leur multitude, elles qui se prosternent devant le néant et la vanité, » c.-à-d. qui adorent la vanité, le néant : *mischtakhawim lehabel weriq*. « ... et ils invoquent un dieu qui ne sauve pas : *él lo ioschê*, le soleil, la lune, les étoiles, les constellations et toute l'armée des cieux : *wekol Tsâbâ hasch-schâmâyim*. Mais nous nous agenouillons et nous nous prosternons devant la face du *Roi* des rois des rois qui *trône* sur les *Kéroubin*, *Iahwéh Sabaoth*, *Elohim des Elohim*, maître des maîtres, *créateur* des cieux et de leur étendue, *formateur* de toute leur armée (*Sâbâ*) qui renforce sa sainteté, des cieux et de la terre et de tout ce qui est dessus, des mers et de tout ce qui est en elles. Et à lui seul est la *Guedoulah* et la *Guebou-rah*, et la *Guéouth*, et la *Tehillâh*, et la *Tiphéreth* et le *Nétsakh* et le *Hôd*, car (tu es) tout (: *Kol* = 50 = *Iam*, mer de vie, le fondement universel, *Iesod*) aux cieux et sur terre » ; c.-à-d. la grandeur, la puissance, la sublimité, la louange, la beauté, la victoire et la splendeur, car tu es le fondement universel (du Royaume divin).

« A toi, *Iahwéh* la royauté, la domination et l'élévation au-dessus de tout. Et la richesse et la gloire (proviennent) de devant ta face. La vie, la paix, l'intelligence, la science et tout (vient) de devant sa face ; car c'est lui qui domine sur tout, et il est le Très-Haut au-dessus de tout, et ses yeux parcourent tout. C'est lui qui est *Iahwéh* notre Dieu, le Dieu des *Sabaoth* ;

il trône sur les Keroubim, affermit tout, vivifie tout, maintient tout et parfait tout. Et sans fin est la longueur de ses jours, et sans terme sont ses années, car lui seul est le formateur des mondes, et il n'est pas de dieu en dehors de lui. Et le trône de sa gloire est dans les cieux en haut, et la Schekinah de sa force dans les sublinités des cieux, et son royaume en tout domine. A sa splendeur, à sa louange, à sa sublimité et à ses merveilles il n'est ni fin, ni terme, ni limite ; car lui, de leur hauteur, est au-dessus de toute bénédiction et de toute louange, au-dessus de tout royaume et domination. Béni soit-il et béni son Nom, lui qui nous a élus pour sa portion.

Et nous nous confions dans son service, et en lui seul nous avons confiance et nous espérons et nous contemplons sa miséricorde et sa bénignité et dans son salut nous nous confions. Et son grand Nom, c'est lui seul que nous confessons Un, et que nous bénissons soir et matin. C'est la vérité que lui est Iahwéh notre Dieu, et il n'y en a pas d'autre ; la vérité qu'il est notre roi, et en dehors de lui il n'en existe pas, comme il est écrit dans sa Torah : sache-le aujourd'hui et médite-le dans ton cœur, Iahwéh, c'est lui qui est Dieu ; aux cieux d'en haut et sur la terre d'en bas, il n'en existe pas d'autre. » — Cette prière exclusivement dirigée contre le paganisme, semble ignorer le christianisme ; elle serait donc réellement ancienne ; or elle est complètement rédigée dans l'esprit et avec les termes même de la Kabbale. L'Eglise juive officielle ne répugnait donc pas à la Kabbale. Elle y répugne encore si peu que, au moment solennel où le Khazan (l'officiant) prend le livre sacré, l'élève et dit à haute voix : « Exaltez avec moi Adonai, exaltons ensemble son nom, » l'assemblée répond par le texte de la prière de David qui a précisément donné aux Kabbalistes les noms des sept sephires inférieures : « Lekâ, Adônai hag Guedoulâh, wehag Guebourâh, wehat Tiphéreth ; wehhan Nétsakh, wehâ Hôd, ki Kôl baschschâmâyim oubâârets ; lekâ, Adônai, ham Mamlâkâh, wehammithnassé bekôl lerôsch ; » c.-à-d. « A toi, Iahwéh, la *grandeur*, la *puissance* et la *beauté* ; la *victoire* et la *splendeur*, car tu es *tout* aux cieux et sur terre ;

à toi, Iahwéh, le *royaume*, et tu es élevé au-dessus de tout. » Peut on croire que l'Eglise d'Israël eut officiellement admis dans ses temples des prières contenant l'expression, technique même, d'une doctrine aussi hérétique que le Panthéisme, si la Kabbale avait été panthéiste ? La synagogue a bien su excommunier les Karaïtes, elle eut aussi bien expulsé les Kabbalistes de son sein. La vraie Kabbale n'enseignait donc pas le panthéisme.

Donc, ni pour la plupart des Kabbalistes commentateurs, ni surtout pour les anciens Kabbalistes qui écrivirent le Sépher Ietsirah et le Zohar, donc aussi pour les auteurs des livres kabbalistiques cités par le Zohar, et antérieurs à lui, on ne saurait plus soutenir que le Panthéisme est ou fut la doctrine réelle de la vraie Kabbale. Donc, tous les auteurs qui appuient leur argumentation sur le Panthéisme de la Kabbale, raisonnent à faux. Pour nous, la Kabbale est le produit direct et original du Judaïsme ; elle ne saurait donc être en contradiction formelle avec lui.

III. ORIGINE DE LA KABBALE.

D'après les résultats très probables de la critique, le Sépher Ietsirah serait du I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Le Zohar se serait développé du I^{er} au VII^e siècle ; dans l'école de R. Schimeôn ben Iokhaï, qui florissait vers 120 ; mais il ne fut révélé à l'Occident qu'au XIII^e siècle. par R. Moschéh de Léon, qui en serait lui-même l'auteur d'après une autre opinion. Ainsi la Mischnah fut rédigée définitivement vers 189 et révélée aux chrétiens vers 550. Mais il existait des Kabbalistes, en Occident, bien avant la révélation du Zohar, comme R. Moschéh ben Nakhmán et R. Abraham ben Dior. Il y avait plusieurs écoles de Kabbalistes, d'après le Zohar même, outre celle de Schimeôn. Ainsi on lit, Idrâ Rabbâ, des yeux de la Longue Face : « Dans la Haggadah de rab Iêbâ l'Ancien, est cette tradition : qu'est l'*Intelligence* (séphirale ?) C'est quand ils s'associent l'un à l'autre. IED passe dans EA (i dans h), il

produit un Fils et elle enfante ; c'est pourquoi BINE (l'Intelligence) s'appelle alors BNIE » fils de Iah. Un peu plus loin on trouve cités et cette Haggadah, et un *livre de rab Hamnouna l'Ancien*, lequel ailleurs est représenté ensuite déjà mort. La Kabbale eut donc existé, même sans le Zohar, son principal écrit.

Fait confirmatif, St Jérôme parlé déjà des Dix Noms divins c'est-à-dire des Dix Séphiroth qui leur sont identiques, dans son Epître à Marcella. Or il florissait vers 380 et mourut en 420. Il savait qu'il y a Dix Noms divins, mais il ne savait pas exactement lesquels ; le secret était bien gardé. En effet, d'après lui, ce sont : 1° El, 2° Elohim, 3° Elohé, 4° Sabaoth, 5° Eliôn, 6° Ascher Eheyéh, 7° Adonaï, 8° Iah, 9° le tétragramme lu par les Grecs ΙΗΘΙ, 10° Schaddaï. En réalité ce sont : 1^{re} triade : Eheyéh, Iah, Iahwéh au sens d'Elohim ; 2° triade : El, Elohim, Iahwéh ; 3° triade : El ou Iahwéh Sabaoth, Elohim Sabaoth, El Khaï et Schaddaï ; 10° séphire Adonaï. Ces noms chiffrent $432 = \text{TBL}$, le Monde, dont les Sephiroth figurent le gouvernement divin. En effet, 1° AEIE 21 + IE 15 + IEFE 26 = 62 = 1 + 61 AIN, Néant = ANI, moi ; 2° AL 31 + ALEIM 86 + IEFE 26 = 143 ; qui + 1 = 144 QDM, Orient. 3° IEFE 26 + ALEIM 86 + AL HI 49 = 161 ; 4° ADNI 65 = EIKL, Temple. Or $62 + 143 + 161 + 65 + 1 = 432 \text{ TBL}$, le Monde. Les Dix Séphires sont le Fleuve du Jardin de Volupté, car le sigle ONG, délices supérieures à toutes autres = ODN, volupté $124 + \text{NER}$, Fleuve, $255 + \text{GN Jardin}$, $53 = 432$, l'opposé de NGO, plaie supérieure à toute autre, symbole réservé au Monde mauvais de Samael. (Ietsirah, 2,4).

Le Sépher Ietsirah, et par conséquent la Kabbale qu'il représente, existait déjà vers le milieu ou la fin du I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Et ce qui le prouve, c'est un de ces passages étranges du Talmud, qui choque tellement nos Israélites européens modernes, libre-penseurs, que leur première pensée est qu'il y a eu interpolation, comme l'a écrit Zunz, pour le cas que nous allons rapporter. En effet, on lit Sanhédrin, fol. 67, verso : « R. Khanina et R. Oschaeia s'asseyaient toutes les Ascensions

(veilles) de Sabbath, et méditaient sur le *Sépher Ietsirah* et créaient une *génisse de trois ans et la mangeaient* ; » et, ch. 7, vers la fin : R. Iehoschou ben Khanania dit : « Je puis, au moyen du *Sépher Ietsirah*, produire des manches (de couteau) et des melons, et en faire de bons Béliers, et ils se transformeront en bons Béliers. » Or R. Iehoschou mourut vers la fin du I^{er} siècle, et R. Khanina vers 230 après J.-C. ; R. Oschaeya était le disciple, et peut-être même le fils de R. Iehoudah le Saint, le rédacteur définitif de la *Mischnah*. Il s'agit ici d'ailleurs des procédés littéraires symboliques dont parle le *Ietsirah*. Voici l'explication du prodige de la Génisse. Génisse en hébreu, se dit *Eglah* : OGLE = 108 = HQ, *Khoq*, décret = HNN, *Khanan*, miséricordieux, allusion au nom propre *Khanina*. La Génisse ainsi transformée, c'est donc le *Décret* divin de *Miséricorde* pour l'homme : *Khoq Khanan*. On le multiplie par les 10 Séphiroth quand on les étudie avec un esprit droit et un cœur pur : $108 \times 10 = \text{AP}$, *Aph*, 1080, le *souffle* divin qui donne la Sagesse et l'Intelligence pour apaiser la soif de vérité de l'Initié et lui faire *dévor*er le Décret divin compris et se l'assimiler : *leékol*, LAKL = 1080. C'est une génisse de 3 ans, car un an en nombres ronds, $360 \times 3 = 1080$, qui + L, l'ensemble = 1081 TPRAT, Tiphéret, la séphire centrale de la Beauté, du Soleil, le père de l'année, c'est à-dire le Roi Messie, qu'il faut surtout étudier. Ces chiffres ne sont pas indéchiffrables. Il en résulte que les trois Rabbis précités étaient certainement initiés c'est-à-dire Kabbalistes, ils savaient trop bien cacher aux profanes leur étude de la doctrine secrète esotérique du Judaïsme et cela par les symboles mêmes usités chez les Kabbalistes.

L'israélite Abdallah ibn Salam, secrétaire de Mohammed, qui écrivait en tête de nombreuses Sourates du Korân : « A(mar) l(i). R(abbi) ; A(mar) l(i) M(ohammed) S(âdiq) Mahomet m'a dit, » devait connaître l'existence du *Sépher Ietsirah*, car on lit (ch. 87 fin) : « Ainsi est-il écrit dans les anciens livres, dans les livres d'Abraham et de Moïse. » Or les rabbins attribuaient précisément à Abraham le *Sépher Ietsirath*.

Le Koran parle des livres d'*Adam*, de *Seth*, d'*Enoch* et d'*Abraham*, tous livres ignorés par le Judaïsme ordinaire, et souvent cités par le Zohar, comme livres kabbalistiques. Cette constatation nous conduit bien plus haut, car l'épître catholique de Juda, frère de Jacob, cite textuellement le livre d'Enoch, v. 14 : « Voici que le Seigneur vient avec ses saintes myriades. » Il est intéressant de voir le même livre kabbalistique mentionné successivement par l'apôtre Juda, par Mahomet et par le Zohar, car ce fait prouve l'influence que l'Esotérisme juif a dû exercer sur le Christianisme et sur l'Islamisme. Aux ch. 15 et 25, Mohammed se plaint lui-même de ce qu'on l'accuse d'être stylé par un homme instruit, parlant une langue barbare. Quoiqu'il en soit, on constate que l'inspirateur juif a déposé dans le Koran une foule de légendes symboliques, populaires chez les Israélites, et dont beaucoup ont une origine et un sens purement kabbalistiques. Il y a quelquefois plus, et la doctrine kabbaliste se montre avec évidence. En voici un exemple frappant : Les quatre archanges qui président aux quatre corps d'armée de la Schekinah, sont, dans le Koran : *Gabriel* dit l'Esprit Saint, *Mikael*, le protecteur des Juifs, *Azrael*, l'ange de la mort, *Israfil*, le trompette du Jugement (par le feu, car saraf = brûler). Or Gabriel et Mikael sont bien deux archanges ayant cette fonction dans la Kabbale. Gabriel est confondu avec le St Esprit, parce que l'Esprit, comme Gabriel, c'est la Malkouth, le Royaume ; Azrael s'appelait *Azazel* avant sa chute, c'est l'*Azael* du Talmud et du Zohar. C'est par Azazel, d'après St Irénée (I, 12) que Marc le gnostique, opérait ses prodiges. Ce cas est rare, car l'Islam donne surtout l'exotérisme, comme le Christianisme surtout l'esotérisme du Judaïsme.

(A suivre.)

P. NOMMÈS.

ORIGINE
DES
PREMIÈRES RACES ARIENNES D'EUROPE

IV.

Après l'établissement des Gaulois et des Germains Cimmériens, les relations entre le sud et le nord, qui antérieurement, avaient lieu par les fleuves ou par les petites clairières de la grande forêt, devinrent matériellement impossibles, mais, même avant cette époque, elles avaient toujours été bien rares. Les obstacles naturels, qui avaient imposé la marche suivie par les peuples, offraient aux voyageurs isolés ou aux caravanes des dangers plus grands que de nos jours, et l'instinct conservateur de la race italo-danubienne ne la portait pas à les braver. Il suffit pour s'en convaincre de relire Tite-Live lorsqu'il raconte les préparatifs des Romains, envoyant à Delphes leur première ambassade. Ce furent les Grecs, qui plus aventureux, surent conserver des relations avec le nord et nous en transmettre le souvenir. Elles semblent avoir eu d'autant plus d'importance que l'on était plus près de l'époque du peuplement, alors que ces tribus gardaient le souvenir d'une vie nomade et n'avaient encore que peu d'attaches avec le sol ; aussi doit-on étudier les traditions légendaires et poétiques avec autant de soin que les textes historiques plus récents.

Dans Homère, les Thraces sont en relation avec les Grecs et les Troyens ; il attribue même à ses héros des mœurs très voisines de celles qu'Hérodote décrira plus tard, comme étant celles des habitants de la vallée du Danube. La parenté des habitants de la Grèce et de la Thrace est visible. Cependant,

Homère connaît peu les parties septentrionales du monde hellénique ; il est le chantre de l'Ionie. Ce sont d'autres traditions qui nous révèlent l'origine septentrionale d'une partie de la littérature grecque, et la rattachent aux aèdes thraces groupés autour des montagnes de Macédoine. C'est Hésiode qu'il faut alors prendre pour guide. Il connaît cette première nation Thrace, dont le chef légendaire comme elle, ce qui n'est pas une preuve de non existence, semble avoir été Bacchus ; conquérant civilisateur divinisé après sa mort, et en l'honneur de qui on avait institué des fêtes.

Homère est avant tout le chantre de l'âge du bronze ; le fer était presque inconnu de ses héros, et cependant ce n'est pas un motif de le croire plus ancien qu'Hésiode, qui a vécu en plein âge de fer. Il ne parle que trois fois de ce dernier métal, mais il connaît Hephaistios dieu du feu et de la métallurgie, et aussi dieu local de Lemnos. Il connaît son infirmité, mais il n'en donne pas la vraie cause. Elle s'explique par la forme même des soufflets de forge primitifs, que le forgeron manœuvrait avec les pieds en portant alternativement le poids de son corps de l'un à l'autre. C'est que la métallurgie du fer est venue par le nord de la Grèce, et que la Thrace l'a connue avant celle-ci. Elle marque la fin de la civilisation thrace de Musée et d'Orphée et le commencement d'un premier âge du fer ; celui des tumulus de l'époque de la Tène. Eschyle indique la même direction, lorsqu'il qualifie de scythique le fer, connu cependant des Grecs avant l'arrivée des Scythes.

Le lieu d'origine de certaines divinités et leur répartition géographique donne aussi des indications. La *Théogonie* d'Hésiode se rapporte à un panthéon sombre et sévère, où toutes les forces de la nature sont divinisées et prennent un aspect effrayant. C'est bien là un monde ténébreux de sorcières, dont le souvenir est resté longtemps vivace dans la Grèce septentrionale. L'ionien Homère connaissait surtout des dieux plus récents et dont Hérodote, Eschyle et leurs contemporains attestent l'origine étrangère et moderne. Les dieux nouveaux sont venus par mer, avec les Ioniens, disputer le terrain aux

forces naturelles divinisées du vieux panthéon thraco-pélasgique ou danubien. Mais il en est venu aussi par la voie du Danube, sans doute contemporains de l'importation du fer. Hephaistios, le dieu de la métallurgie, est arrivé de Phrygie par Lemnos et la Macédoine, ainsi que les génies forgerons qui lui font cortège : sur le continent leur industrie se répand d'abord en Macédoine et en Thrace, puis remonte le Danube en même temps qu'elle se propage vers le Péloponèse. Mars est aussi descendu de Thrace, au dire d'Homère ; il devait venir de plus loin. La tradition d'Hercule se rattache à plusieurs personnages distincts. L'un était un dieu tyrien, mais parmi ceux de Grèce, un autre, originaire de Thrace, avait parcouru la Scythie. A lui se rattachait la voie Héracléenne que suivait le commerce le long du Danube. Peut-être y aurait-il lieu de le rapprocher de Dionysios, cet autre directeur légendaire des peuples, qu'honoraient plus que tout autre les Thraces de la première époque. En Asie mineure, dans les pays où la tradition plaçait le berceau des génies forgerons, compagnons de Vulcain, on adorait Apollon venu de là en Ionie, mêlé aussi aux légendes des Hyperboréens mythiques, chez qui il se réfugia, et dont le temple, à Délos, recevait les offrandes des Hyperboréens historiques d'Hérodote. Sa sœur Artémise avait part à ce culte. Il y avait plusieurs Artémise, l'une était scythique, c'est-à-dire Thrace, car son culte en Tauride, dont les habitants ne furent pas déplacés par les Scythes, était antérieur à l'arrivée de ceux-ci. Elle figure dans les légendes des premiers Hyperboréens, qui, s'ils ont existé jamais, semblent avoir habité une région moins lointaine que ceux dont les offrandes arrivaient à Délos en traversant des contrées dont Homère ignorait l'existence. On pouvait les atteindre à l'époque où se composait l'Iliade, aussi doit-on peut-être les chercher vers le nord-est, chez ces Gélons qu'Hérodote considérait comme d'anciens Grecs, au nord du temple de la Diane de Tauride, à l'entrée de la route fluviale qui menait à la Baltique. Les relations, entre ces deux branches de la famille qui peuplait la Grèce auraient cessé à l'arrivée des importateurs du fer, partis de Phrygie

avec le culte d'Héphaïstios, de Mars, et, peut-être sous la conduite du légendaire Bacchus. Ainsi, s'expliquerait comment l'invasion aurait séparé les deux groupes, dont l'un n'aurait plus figuré que dans les traditions des tribus les plus rapprochées des nouveaux venus. On retrouverait aussi dans le meurtre d'Orphée attribué par Eratosthènes aux Bassarides, prêtresses de Bacchus qui lui reprochaient de n'adorer que le soleil levant, un épisode de la lutte entre les Thraces primitifs, apparentés aux Hyperboréens et aux plus anciens habitants de la Grèce, et les Thraces nouveaux, importateurs du fer, adorateurs d'Arès et sujets de Bacchus.

L'étude des indications puisées aux sources du panthéon hellénique ne nous renseignent que sur les rapports des habitants déjà hellénisés de la Grèce, avec les contrées les plus voisines : Phrygie et Thrace. Un seul point permet de s'éloigner un peu, c'est celui relatif à l'arrivée des adorateurs de Bacchus, et à l'importation du fer. On peut y rattacher le déplacement des Doriens, descendus vers le sud, le développement de la civilisation halstattienne, le long du Danube, et du premier âge du fer dans les Alpes, époque de la Tène. On peut même se demander si l'Hercule thrace n'a pas été un dédoublement de Bacchus, car c'est à partir de cette époque que l'on peut suivre le commerce fait par la voie Héracléenne.

V.

Une autre source, également légendaire et plus féconde en renseignements se trouve dans les périples mythiques, surtout celui des Argonautes, et dans les traditions relatives aux Hyperboréens.

Les périples rédigés à une époque où les populations nouvelles de l'Europe entretenaient des rapports plus fréquents qu'à l'époque classique semblent avoir été nombreux. Malheureusement, après l'abandon des routes dont ils conservaient le souvenir, on les a confondus, défigurés, et ils n'ont plus été pour les poètes que matière à développement. Nous n'en con-

naissions que des fragments dispersés dans d'autres ouvrages. Lesuns rappelaient les conquêtes de voyageurs tels que Bacchus, Hercule ou Thésée, d'autres des expéditions maritimes comme celle des Argonautes à la recherche de la Toison d'or.

C'est peut-être ce dernier qui est le mieux connu, et qu'il serait le moins difficile de reconstituer. De nombreux poètes ont chanté leur voyage, variant les aventures à l'infini ; mais la plupart étaient trop familières au public pour qu'il fût possible de les omettre. Les Perses les connaissaient, au dire d'Hérodote. Diodore, I, 56, s'appuyant sur de nombreux historiens, parmi lesquels Timée, donne comme généralement admis que les Argonautes, apprenant à leur retour de Colchide, qu'une flotte ennemie gardait le Bosphore, n'hésitèrent pas à remonter le Tanaïs jusqu'à sa source et à traîner leur navire dans un autre fleuve tributaire de l'Océan, nom ancien de la Baltique. Ils en étaient revenus par le détroit de Gadès, ayant toujours la côte à leur gauche. Tout ce que l'on doit conserver de cette affirmation des historiens, c'est la croyance à une route presque entièrement fluviale, reliant les deux mers et fréquentée par les Grecs de l'époque archaïque. Outre les textes d'Hérodote et de Diodore, on possède encore sur les Argonautes deux poèmes de l'époque alexandrine, dont les auteurs semblent avoir consulté des périples plus anciens ; ce sont ceux du pseudo Orphée et d'Apollonius de Rhodes. Ils ont suivi le même plan, et les aventures qu'ils rapportent offrent un parallélisme qui dénote une source commune, peut-être Onomacrite, collecteur sous Pisistrate des œuvres d'Orphée : Préparatifs du voyage et dénombrement des compagnons de Jason, exploits accomplis en route, séjour en Colchide, enlèvement de Médée, meurtre d'Absyrte, navigation fluviale dans l'intérieur de l'Europe, cérémonie expiatoire du meurtre célébrée dans l'île de Circé, mariage de Jason et retour en Grèce.

Les deux auteurs, écrivant à une époque où, depuis des siècles, les voyageurs grecs ne pénétraient plus dans les pays dont ils parlent, commettent des erreurs géographiques inévitables, mais dont il ne faut pas s'exagérer l'importance.

L'une des plus choquantes, et qui est plus apparente que réelle, tient à ce que le rôle actif et presque humain du navire *Argo* les force à supposer des communications toujours navigables, là où il n'y avait en réalité qu'une voie commerciale presque toujours fluviale, mais parfois exclusivement terrestre. Le pseudo Orphée, par la concision et le soin qu'il apporte à nommer les tribus qui bordent cette route, semble être plus précis que son rival, qui accorde davantage aux développements purement poétiques ; mais là n'est pas la grande différence entre les deux poèmes. Le premier, après une course dans l'intérieur de la Colchide, vers le Caucase, fait remonter aux navigateurs le Tanaïs, pour atteindre un affluent de la Baltique. Sauf la substitution du Tanaïs au Borysthène, c'est la marche suivie par les populations du nord de l'Europe. Le second s'appuie sur les périple des populations qui ont occupé le sud ; il fait suivre, à ses héros le Danube et la Save jusqu'en Carniole, pour de là s'engager sur le Pô et gagner le bassin du Rhône. Il place sur l'Eridan une région marécageuse mentionnée aussi dans l'Argonautique d'Orphée, et qui semble dans ce dernier poème être un souvenir des marais du Pripet, traversés également par la route de l'ambre.

L'intérêt principal de l'œuvre du pseudo Orphée est sa concordance avec les traditions mentionnées par Hérodote et Diodore et les noms de tribus caucasiennes qui s'y trouvent mentionnées. Le nom d'Océan Chronien paraît désigner la Baltique. Cette mer n'ayant été explorée dans les temps historiques qu'au début de l'empire romain, le fait d'en parler, et de la faire précéder par des passages étroits, allusion probable aux détroits de Danemarck, est un fort argument en faveur des traditions des Argonautes.

Le récit parallèle d'Apollonius de Rhodes mérite à un autre titre une lecture attentive. Il fait suivre à ses héros une voie qui, à en juger par la nature et l'abondance des antiquités découvertes sur tout son parcours, a été celle adoptée par les Italo-danubiens à leur entrée en Italie, et qui n'a cessé depuis d'être une voie commerciale importante.

La tradition, les goûts de ses lecteurs, imposaient au poète une condition difficile à remplir. Le voyage des héros Miniens ne s'était pas fait à bord d'un navire quelconque, mais à bord de l'Argo, construit avec les chênes prophétiques de Dodone, sous la surveillance et avec le concours des Dieux. Après Jason et Médée c'était le personnage le plus important et Apollonius ne pouvait le séparer de l'équipage, lorsqu'il arrivait à une voie de terre. Pour sortir de cette difficulté, il sacrifia l'exactitude géographique toutes les fois qu'il le fallait et admit une communication directe entre tous les fleuves et mers mêlés par la tradition à l'histoire des Argonautes. Ceci expliqué, on n'a plus qu'à suivre les étapes de leur route pour retrouver les comptoirs échelonnés sur celle parcourue par les caravanes de l'ambre. Les navigateurs remontent le Danube ou Ister ; après un parcours immense ce fleuve, parti du nord, se divise sur les confins de la Scythie et de la Thrace en deux branches ; l'une se jette dans le Pont-Euxin, l'autre dans l'Adriatique. Les Argonautes passent de l'une à l'autre, et abordent à l'île d'Electris. Ils ont donc remonté le bas Danube et le Save pour aboutir à cette région d'Agram et de Laibach si riche en antiquités de l'époque de Golasecca. Ils veulent rentrer en Grèce en suivant la côte d'Epire ; déjà ils ont passé à Issa, Corcyre, Mélide, toutes les escales où devaient s'arrêter les vierges hyperboréennes avant d'arriver à Dodone, mais Junon repousse le vaisseau vers Electris et l'engage dans l'Eridan. Ici se place la description de marais pestilentiels bordés de peupliers, produits de la métamorphose des sœurs de Phaéton ; l'ambre suinte de leur écorce. L'île d'Electris tirait sans doute son nom du commerce de l'ambre, mais les caravanes qui s'y rendaient avaient passé sur le Pô ou Eridan. En effet, toute l'antiquité a cru que cette substance se rencontrait sur ses bords, au point que le sceptique Lucien lui-même fit le voyage pour l'y recueillir et voir les peupliers et les cygnes.

Le Rhône figurait aussi dans les traditions argonautiques recueillies par Apollonius, ou dans les documents géographiques dont il disposait, aussi y fait-il naviguer ses héros

Recourant toujours au même procédé, il le suppose en communication avec le Pô, mais les données exactes lui manquent et la description qu'il en fait devient confuse. Il est établi maintenant que par Marseille les Alexandrins entretenaient un commerce sérieux avec la Gaule ; Apollonius connaît donc la grande artère de pénétration de la Gaule méridionale ; il sait qu'elle traverse le pays des Celtes et des Ligures, populations belliqueuses, région où il existe des lacs, mais sur le fleuve lui même il ne connaît rien de positif. Il rattache au Rhône tout ce que l'on raconte en Egypte des cours d'eau de l'Europe occidentale, notamment le Rhin et surtout la Loire.

VI.

A mesure que la distribution géographique des premières populations civilisées de l'Europe se précise, que leur marche, leurs mœurs, leurs relations font deviner leur parenté, une dernière question plus difficile que les autres se présente : quelles langues parlaient-elles ?

De ce que toutes les langues modernes qui en sont issues sont ariennes, il résulte que les langues mères l'étaient aussi. Au début, elles différaient infiniment moins, sans doute, que ne pouvaient le faire, le latin et le grec classiques ; si même, il n'y avait pas unité de langage dans tout le monde arien du VIII^e siècle ou du X^{me}. Le problème linguistique se confond alors avec celui de l'origine des ariens eux-mêmes. (1)

Retournée depuis un siècle sous toutes ses faces, cette question n'a pas encore reçu de solution définitive, mais elle devient moins obscure après un examen préalable de tout ce qui se rapporte aux vulgarisateurs des langues ariennes. En Europe, ils sont incontestablement venus de l'Orient, et leur marche est écrite à chaque pas sur le sol, depuis le bas Danube jusqu'aux Iles Britanniques. En Orient, au contraire, il n'est pas de tradition nationale qui ne les fasse venir de l'ouest ou du nord-ouest. Ces deux directions doivent se rencontrer à quel-

(1) Cf. Salomon Reinach : *L'origine des Ariens, histoire d'une controverse.*

que point intermédiaire, peut-être vers les steppes de la Russie méridionale, ou sur les flancs du Caucase, de la chaîne de l'Oural et des monts du Volga ; leur point de départ n'a même pas pu être ailleurs, car toutes les contrées limitrophes étaient déjà occupées. Il n'y avait au nord que des forêts vierges, où la neige se maintenait longtemps ; pays qu'une couverture de duvet blanc rendait inhabitable, avaient dit les Scythes à Hérodote. Au delà de l'Oural s'étendait le domaine des races finnoises et touraniennes qui, par la Médie, allait rejoindre l'antique empire d'Elam. Au sud, le monde sémitique n'avait pas de frontière avant celle de l'Egypte, et les états d'Arménie et de Phrygie qui le séparaient du Caucase sont trop peu connus encore pour qu'on en puisse classer les races et les langues. Vers l'an mille les ariens de Grèce et d'Italie occupaient le sol depuis longtemps, mais il serait difficile d'attribuer à leur séjour plus d'un second millénaire. A cette époque les empires sémitiques de la Chaldée possédaient l'écriture depuis plus de deux mille ans, et leur civilisation était presque caduque. Cependant ces foyers d'une civilisation si intense n'ont agi que bien peu sur la langue des ariens ; ils n'ont pas dû agir plus sur leurs mœurs. C'est M. Tomaschek qui en a fait la remarque en 1875, les idiomes du nord, finnois, ougriens, et tartares lui ont fourni bien plus d'éléments que les langues sémitiques. Le Caucase constitue un obstacle très sérieux, surtout pour des nomades habitués aux plaines, et les habitants de son versant méridional n'étaient probablement pas des sémites ; il n'y avait donc pas de rapports directs de ce côté. La communication est au contraire facile entre l'Europe et le bassin asiatique de l'Oural. Il y a eu dans ce pays, dès l'aurore de l'âge des métaux, des exploitations minières importantes ; c'est de là que la connaissance du fer s'est répandue en Phrygie et en Grèce. M. Möhl va plus loin même ; il admet que les populations qui ont gravé les inscriptions sibériennes étaient apparentées aux Pélasges, et il rattache le nom des Cyclopes à la racine sibérienne *ka* forger. Il signale aussi de nombreux noms métallophores chez les tribus Samoyèdes ne travaillant

plus les métaux. De ces limites naturelles ou ethnographiques qui enserraient le territoire arien, il résulte que les plaines de l'Europe orientale ont seules pu lui servir de berceau. L'étude du sol, des renseignements historiques et archéologiques, la recherche de ce qui était matériellement possible, ne permettent plus de suivre les théories de Pictet et de faire sortir les ariens de la Bactriane ou des flancs désolés du plateau de Pamir. Il faut se demander quelles étaient, à l'Orient de la Grèce et au nord-ouest de la Perse et de l'Inde, les régions libres et habitables ; on n'en peut trouver d'autres que celle limitée au sud par le Caucase, à l'est par l'Oural, au nord par les forêts de la Russie centrale, à l'ouest par le Dniéper. Les finnois après avoir longtemps exercé sur ce pays leur influence, ont fini par l'envahir, mais, au milieu des tribus non ariennes des Scythes, il s'est toujours maintenu des lambeaux de la première population, les Budins, les Taures, les Gélon d'Hérodote.

Les premiers qui renonçant au plateau de Pamir placèrent en Europe le lieu d'origine des ariens furent le belge d'Omalius d'Halloy et l'anglais Latham ; l'un était géologue, l'autre linguiste. Benfey, Spiegel, Cuno se rallièrent à cette opinion, mais le dernier en prenant toute l'Europe méridionale et centrale comme centre primitif. Tous ses habitants sont pour lui autochtones, et, de la sorte il nie des migrations attestées par l'histoire. Madame Clémence Royer apporta à son tour de nouveaux arguments en faveur de l'origine européenne. Cette doctrine ne cessa plus dès lors de provoquer des conversions, mais, l'accord qui se fait sur le point de départ de ceux qui ont créé les langues ariennes ne tranche pas encore la question de race et de langue primitive, il ne fait qu'en préparer la solution.

Il serait superflu de vouloir résoudre à priori et théoriquement les questions relatives au mode d'expansion, à l'unité ou à la pluralité des races, au type physique etc. De ce que les antiquités de la pierre taillée sont très rares et très grossières en Italie et dans les pays par où les ariens y ont pénétré, on

peut conclure qu'ils ont trouvé ces pays presque déserts. De ce qu'ils introduisaient les animaux domestiques et l'agriculture et n'avaient pas d'armes, se déduit leur état semi pastoral, semi sédentaire, et la probabilité qu'ils se sont étendus lentement, formant en quelque sorte tache d'huile, à mesure que l'accroissement de la population les y contraignait. Dans ces conditions l'absence de dialectes et l'unité de type physique est l'hypothèse la plus acceptable, car on ne voit pas quelle en aurait pu être l'origine. C'est seulement lorsque chaque tribu, arrivée dans une province au-delà de laquelle il n'était plus possible de s'étendre, a dû se créer sur place de nouvelles ressources et une civilisation propre, que l'idée de nation peut répondre à une réalité, et qu'une langue ou un dialecte distinct devient concevable. C'est donc le moment d'examiner deux théories qui, pour n'être que purement spéculatives, n'en répondent pas moins d'une manière satisfaisante aux faits archéologiquement établis : l'arbre généalogique des langues ariennes de Schleicher, et la théorie des vagues de M^r Johannes Schmidt.

Ce dernier admet que dans une couche de populations allant de l'Atlantique à l'Indus, et parlant une même langue, il a pu se former des centres d'altérations de cette langue primitive, altérations qui se sont étendues de proche en proche comme des vagues. Entre deux langues bien tranchées, comme le celtique et le sanscrit, il y avait de nombreux intermédiaires qui ont disparu, « et le plan incliné est alors devenu un escalier. » Très satisfaisante en théorie, une semblable hypothèse ne se comprend plus, si on ne trouve pas un motif tangible à ce sectionnement de l'idiome ; il faut une division politique pour qu'il puisse y avoir des langues distinctes. C'est alors que la doctrine plus ancienne de Schleicher, son arbre généalogique, complète heureusement celle de M^r Schmidt. Pour lui, lors de la marche vers l'occident, le tronc arien se divisa en deux branches ; la branche orientale, qui donna naissance aux Perses et aux Indous, avait envoyé vers l'Europe un rameau qui fut l'origine des Grecs, des Albanais et des Italo-Celtes ;

de la branche occidentale se détachèrent les Germains, et le surplus produisit les Lithuaniens et les Slaves.

Cette conception encore théorique justifie l'existence de dialectes appelés à devenir plus tard des langues, mais il faut lui faire subir des corrections. On ne peut plus admettre l'origine asiatique des ariens, et, dès lors on doit croire les Indous et les Perses venus de l'occident. On peut donner comme argument à l'appui cette remarque de Lindenschmidt que les indo-européens d'Europe ont perdu en Perse et aux Indes leur force d'expansion. Il en a été de même plus tard en orient pour les Croisés. Si on prend la rive septentrionale de la mer Noire comme point de départ d'une marche des ariens de l'est à l'ouest, il est naturel de leur faire suivre les bords septentrionaux et méridionaux des forêts du centre de l'Europe, et de suite on voit se mettre exactement à leur place les troncs occidentaux et orientaux de l'arbre de Schleicher, le premier au nord et à l'est, le second au sud. Il convient de remarquer cependant que les Lithuaniens ont du précéder les Germains et que le nom d'Illyriens serait plus exact que celui d'Albanais.

Il ne doit pas y avoir eu émigration ou conquête ; conformément à la pensée de Schmidt une population trop dense s'est étendue lentement sur les pays qui s'offraient à elle, tournant ou surmontant les obstacles, mais chacun de ces obstacles en isolant des tribus sœurs a créé des centres de différenciation de la langue et des mœurs, réalisant l'escalier dont parle Schmidt, source des langues dont Schleicher a tenté d'établir la généalogie.

Toutes ces observations et toutes les doctrines qui en ont été déduites rendent vraisemblable l'unité de race. Il est naturel qu'il en soit ainsi pour des populations sorties du même centre pour en occuper lentement les alentours, et cependant les données anthropologiques et historiques prouvent l'existence non pas d'un, mais de deux types ariens, l'un blond, l'autre brun, l'un dolichocéphale, l'autre brachycéphale, l'un dominant dans le nord, l'autre dans le sud, l'un correspondant aux langues ariennes germaniques, l'autre aux langues ariennes

gréco-latino-celtiques. D'Omalius d'Halloy avait affirmé que les habitants du centre de l'Europe avaient toujours été blonds ; Henri Martin avait reconnu la dualité du type, à côté de l'unité de la langue ; Quatrefages signalait à son tour, que la connaissance des métaux avait été répandue en Angleterre par des brachycéphales et en Scandinavie par des dolichocéphales. Virchow examinant en 1874 la question arienne avait émis des doutes sur la dolichocéphalie primitive des ariens et la couleur blonde de leurs cheveux ; il s'appuyait sur la surprise que ces caractères avait causée aux Romains lors des premières incursions gauloises.

Dans ces divers groupes la langue ayant la même origine, il faut admettre que les uns sont ariens, les autres simplement arianisés. Les ariens véritables ne peuvent être que les brachycéphales bruns qui, suivant le Danube ont peuplé la Grèce, la Thrace, l'Illyrie, l'Italie, la Gaule et porté en Grande Bretagne la connaissance des métaux. Près d'eux, il y a eu deux populations arianisées ; leurs prédécesseurs les Ibères, représentés par les Aquitains, les Espagnols et les Mauritaniens ; puis les tribus germaniques venues postérieurement. La langue des premiers se survit probablement à elle-même dans le basque, au moins pour la grammaire ; celle des seconds nous est inconnue avant son arianisation.

Isaac Taylor est arrivé aux mêmes conclusions ; pour lui les Celtes sont ariens, les Ibères, les Ligures et les Scandinaves arianisés. Et précédemment Schrader recherchant quel avait pu être l'état social primitif des ariens, le retrouvait dans celui des habitants des palafittes. Là où l'opinion de M. Taylor est moins probable, c'est lorsqu'il voit dans les Ligures une population antérieure aux Celtes et transformée par eux. Les Celtes brachycéphales sont représentés actuellement par les Bas Bretons, les Auvergnats, les Savoyards, les Croates ; ce type était celui des anciens Latins, et comme on le retrouve dans les Alpes françaises, où la population ne semble pas avoir changé, il a du être celui des Ligures, dont la langue semble avoir été celtique, en tout cas arienne. Les Ligures n'auraient donc été

que des Celtes établis le long d'une côte montagneuse, qui pour échapper à la conquête se seraient réfugiés dans la montagne. Cet habitat les soustrayait davantage aux influences nouvelles.

Les apparences, on le voit, sont pour que tous les hommes parlant des langues ariennes, qui n'étaient pas des Ibères et qui descendaient des colons arrivés sur le Danube avant le second courant des dolichocéphales blonds, auquel appartenaient les Galates, les Belges et les Germains, vinssent de la même race et fussent issus de quelques tribus ou plutôt de quelques familles primitivement peu nombreuses. Ces mêmes apparences conduisent à cette conséquence que les langues des familles *hellénique latine et celtique*, (cette dernière se parlant en dehors des deux péninsules depuis les îles britanniques jusqu'au bas Danube ou au Caucase) doivent être issues de la langue unique de ces premiers colons. Ce ne pouvaient être que des dialectes, avant que les circonstances politiques en aient fait trois familles, se subdivisant elles-mêmes en dialectes nombreux.

La comparaison des langues ariennes d'Europe et d'Asie qui prouve leur communauté d'origine, montre en même temps, par les transformations dont il est possible de préciser la date, qu'elles ont dû être identiques vers l'époque où florissait le bel âge du bronze et où le fer sibérien faisait son apparition. Les anciens, mal habiles cependant à distinguer les caractères ethniques, et qui, en général, ne tenaient compte que de la langue, ne s'y sont pas trompés, et ils qualifiaient les premiers habitants de l'Italie septentrionale de *veteres Galli*. C'est que la parenté des langues avait dû les frapper. Ces langues, maintenant réfugiées en Bretagne et en grande Bretagne, nous les qualifions de *celtiques*, mais il s'est produit à leur sujet une transformation de nom qui n'est pas sans exemple. Les idiomes celtiques introduits en Europe par les premiers importateurs du bronze y sont de beaucoup antérieurs aux tribus cimmériennes, qualifiées par les historiens de Celtes, Galates, ou Gaulois. Ceux-ci venus avec une langue qui devait être

germanique, (Hérodote qualifie les Budins blonds d'autochtones) ont du l'échanger contre celle de leurs sujets, infiniment plus nombreux et plus civilisés, mais en revanche ils leur ont imposé leur nom. Les historiens ont appelé Celtique ou Gaule le pays où la suprématie politique appartenait aux Celtes ou Gaulois, et parmi les habitants, ils n'ont remarqué que les castes, non les races.

VII.

Toutes les langues de Gaule, au temps de César, appartenaient-elles à la famille celtique dont le latin archaïque avait été le terme extrême ? On peut répondre négativement. Pour César, les trois Gaules différaient par la langue, la race et les mœurs. Les Ibères d'Aquitaine avaient dû conserver leur idiome préceltique. Les Cimmériens belges ayant expulsé les premiers habitants du pays et n'ayant jamais été troublés dans leur possession, même par les Cimbres et les Teutons, n'avaient eu aucun motif de substituer une langue nouvelle au dialecte germanique parlé dans la Russie méridionale par les autres tribus cimmériennes, les Budins, les Taures, les Gètes. Seuls les Aduatuques, descendants des Cimbres, avaient peut-être un idiome qui leur était propre.

On ne peut faire que des conjectures sur les idiomes belges, et il faut tenir compte de ce que le pays, peut-être occupé partiellement par des tribus italo-danubiennes, a été germanisé deux fois ; après la conquête belge est venue l'occupation franque. Lorsque César soumit la Belgique, le passage de ses habitants de Germanie en Gaule était encore un fait connu de tous ; et même les quatre nations des Condrusiens, des Eburons, des Céraesiens, et des Pæmaniens étaient désignées sous le nom générique de Germains. Après une romanisation du pays, qui ne fut jamais bien complète, les Francs assurèrent définitivement dans toute la Belgique flamande la prédominance des idiomes germaniques. On a cru retrouver leur langue dans le flamand dérivé de l'ancien *plat deutsch*. C'est possible ; mais,

comme il est certain que leurs établissements principaux étaient en pays wallon, et que le territoire actuel du flamand correspond assez exactement à celui des Ménapiens qui avaient toujours conservé une demie indépendance, il y a quelque lieu de se demander si le flamand n'était pas parlé dans le pays avant l'arrivée des Francs. Le caractère germanique de la langue n'aurait fait que faciliter la germanisation du pays au troisième siècle, au lieu d'en être la conséquence.

Les données plus nombreuses que l'on possède sur la Gaule celtique ne laissent aucun doute sur la famille à laquelle sa langue appartenait. Les auteurs nous ont transmis d'assez nombreux mots gaulois, il existe plusieurs inscriptions celtiques et beaucoup de noms de lieux actuels dérivent directement du gaulois. Cependant la connaissance du lexique, surtout en l'absence de textes autres que de simples nomenclatures de noms propres, n'entraîne pas nécessairement celle de la syntaxe. On ne peut même dire avec certitude auquel des deux groupes de langues celtiques encore existants appartenait celle de nos ayeux, et si elle était une sur tout le territoire de la Celtique de César.

Un pas cependant a été fait par M. Rhys dans un travail publié en 1891, par la société philologique de Londres. Les deux groupes celtiques actuels étant caractérisés, l'un, le groupe *goidélique* par la prédominance du son Q, là où les dialectes dits *bretons* employent le son P et l'ancien gaulois semblant appartenir au groupe P, M. Rhys a recherché s'il y avait eu autrefois des dialectes Q sur le continent. Il croit les retrouver en Celtibérie et dans l'Italie du nord, c'est-à-dire aux extrémités du domaine celtique et il classe alors toutes les langues de la famille en groupe *celticain* et groupe *gaulois*. M. Salomon Reinach a insisté à son tour sur l'importance de cette observation et signalé que les Romains apparentés au vieux rameau italote se rattachaient au groupe Q, les Osques et les Ombriens apparentés aux Gaulois au groupe P ; qu'en Grèce même, le vieil ionien d'Hérodote, est Q, la langue classique P. Il voit là un argument en faveur de la doctrine de M. Alexandre Bertrand sur la distinction entre *Celtes* et *Gaulois*.

Il reste à expliquer l'existence de ces deux couches également celtiques mais d'âge différent et dont la seconde a refoulé en partie la plus ancienne. On a vu plus haut, que pour nous, c'est une même race, parlant une même langue qui a peuplé tous les pays pélasgiques, italiotes, illyriens et celtiques et que la vulgarisation du fer, venant se substituer au bronze, concorde avec l'apparition d'une nouvelle couche ethnique, représentée en Grèce par les Doriens, en Thrace par les Thraces historiques, en Italie par les Ombriens, les Vénètes, peut-être les Osques, au nord et à l'ouest par les constructeurs de tumulus de la période de la Tène. Comment ne pas croire que les ariens de Délos, Dodone, des palafittes et des terramares, importateurs de la pierre polie, des céréales et des animaux domestiques appartenaient au groupe plus ancien en Q refoulé aux extrémités de l'Europe italo-celtique par leurs frères du groupe thraco-dorien P, plus jeune, moins civilisé, mais plus aventureux et qui les premiers connurent l'écriture ? Il est à remarquer, en effet, que, parmi les inscriptions celtiques connues, les plus anciennes, dont les caractères ne sont pas latins, et qui sont antérieures à la conquête de César, se rapprochent plus des alphabets nord-italiques dérivés du grec archaïque, que de l'alphabet grec classique usité à cette époque. Il est probable que le recensement des contingents helvètes saisi dans leur camp, après leur défaite, était écrit avec cet alphabet mais en langue gauloise ; César dit en effet : « *tabulae repertae sunt litteris graecis confectae* ». Ces alphabets pour n'être ni latins ni grecs se rapprochent cependant plus du grec, dont ils se sont détachés avant la dernière réforme d'où est issu l'alphabet attique. Les langues italo-celtiques qu'ils servent à exprimer présentent un état d'usure généralement moindre que le grec. C'est là un fait naturel ; la marche infiniment plus rapide de la civilisation hellénique ne pouvait que précipiter l'évolution de la langue, la simplification de l'alphabet et de la grammaire. L'un a perdu les lettres F, Q, J conservées par les autres langues, changé l'aspiration H en lettre véritable ; l'autre a perdu l'ablatif resté en latin, où on retrouve même

des traces du locatif et de l'instrumental, tels qu'ils existent en sanscrit. Le gaulois qui avait gardé l'usage du plus ancien alphabet arien, dans la mesure où il pouvait être une langue écrite, possédait-il encore autant ou plus de cas que le latin ? On ne saurait le dire ; mais, après une évolution qui s'est prolongée encore deux mille ans, de toutes les langues celtiques, l'irlandais est la seule où on les retrouve. Le vieil alphabet lui-même avait un rôle très restreint, car on ne le voit que peu figurer sur les monnaies, pour lesquelles son emploi général semblait indiqué. Il était absolument inconnu en pays belge, à ce point que César emploie l'alphabet grec pour que la lettre qu'il adresse à Q. Cicéron, investi par les Nerviens, ne puisse être lue, si elle tombait dans leurs mains.

Au terme d'un travail qui embrasse l'examen de questions aussi variées que nombreuses, on ne saurait être surpris de n'en pas voir résolues beaucoup, depuis longtemps controversées ; peut-être attendront-elles non moins de temps leur solution. Cette étude n'aura fait que joindre à leur dossier quelques nouvelles hypothèses, mais dans le nombre il en est plusieurs sur lesquelles il est utile d'appeler l'attention. Telle est la connexité entre l'apparition de la pierre polie dans l'Europe méridionale (où elle ne succède pas à une civilisation paléolithique sérieuse) bientôt remplacée par le métal, l'introduction de la culture et des animaux domestiques, et l'emploi des langues ariennes par des populations dont les mœurs ne différaient pas de celles attribuées par Virgile aux sujets de Latinus ou décrites par Hésiode dans les *Travaux et les jours*. Telle est encore l'identification des premiers ariens d'Europe avec la population brune et brachycéphale qui forme le fond des races italiennes et celtiques, et leur séparation d'avec les races blondes et dolichocéphales du nord, qui semblent n'être qu'arianisées et s'être répandues en Europe, après la dispersion des Cimmériens, population germanique qui occupait la Russie méridionale avant son refoulement par les Scythes finnois. Cette unité ethnique primitive, qui faisait régner de l'Irlande à la Grèce la même langue, la même race, les mêmes mœurs, et que

seuls d'invincibles obstacles géographiques avaient pu briser, aurait été suivie d'un second flot, arien également, qui serait venu se fondre dans la couche précédente, lui apportant avec des Dieux nouveaux, la connaissance du fer. Les preuves de cette émigration nouvelle, se retrouvent dans le dualisme des langues celtiques, italiotes et grecques ; dans les rites funéraires, que les fouilles nous révèlent ; dans les traditions mêmes de l'Italie et de la Grèce, où on rencontre de vieux et de nouveaux Latins, des Pélasges, des Ioniens et des Doriens, frères par la race, différents par les mœurs. Il semble enfin que la population qui occupait la Gaule celtique, lors des campagnes de César, était proche parente de celle de l'Italie, mais d'une Italie plus ancienne, celle de la première guerre punique, lorsque l'arrivée à Rome de nombreux étrangers n'avait pas encore noyé la vraie race latine dans un sang grec ou asiatique. Cette race sœur avait été organisée féodalement par des vainqueurs germains, nombreux surtout dans la Belgique, mais auxquels elle avait imposé sa langue. De là, la rapide assimilation de la Gaule à Rome ; elle en avait presque la langue, elle en avait conservé l'esprit, et lorsque Rome devenue la capitale du monde eut cessé d'être une ville italiote, c'est au-delà des Alpes que subsista réellement la Rome des vieux romains, des anciennes populations ariennes venues avec leurs troupeaux le long du Danube.

F. DE VILLENOSY.

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. CARL ABEL.

La similitude des pronoms personnels a été mise par nous en vedette, parce qu'elle est le premier trait qui se présente, mais il y en a bien d'autres.

Le Sémitique et l'Égyptien sont, avec l'Indo-Européen, les seules langues qui aient d'une manière nette et complète le concept et l'expression du genre sexuel ; ce qui est plus remarquable encore, c'est que l'indice du genre féminin est le même dans toutes les langues Sémitiques et dans toutes les Chamtiques c'est *t* ; dans les suffixes verbaux du vieil Égyptien ce *t* devient *s*. En Kabyle il précède et suit à la fois le substantif.

Dans la catégorie des nombres, le duel, inconnu à beaucoup d'autres langues, joue un rôle important dans les trois groupes où il semble précéder le pluriel. Quant à celui-ci, il s'exprime de la même manière en Égyptien et en Sémitique par *u*.

Une particularité des langues Sémitiques est le génitif *construit*. Ce phénomène se rencontre en Égyptien : *rome*, l'homme, devient *rem* dans cette expression *rem rakote*, l'homme d'Alexandrie, *rem-noute*, l'homme de Dieu = l'homme pieux.

D'autre côté, les conjugaisons de l'Égyptien ressemblent singulièrement à celles des langues Sémitiques.

Plusieurs se forment par *réduplication* totale ou partielle, l'une par insertion d'un *t*, une autre par insertion de *r* ou de *n*, l'une en préfixant *a*, l'autre en préfixant *s*, et il est remarquable que cet *s* est causatif. En voici les exemples : *kebkeb*, *kekeb*, *kebeb*, *kebek*, *keteb*, *keneb*, *akeb*, *sebeb*. Il est inutile de repro-

duire ici le paradigme du verbe Sémitique que tous les linguistes connaissent, mais qui s'en rapproche singulièrement et par le procédé de l'infexion et par les adformantes *t, n, a, s* pour *th*.

Le passif a la même caractéristique *ta, tu, ti*.

Enfin l'ordre des mots est le même : *verbe, sujet, objet direct, objet indirect*.

Des ressemblances partielles, mais très frappantes, peuvent être relevées, celle, par exemple, que signale Sayce, et qui se rapporte cette fois au Berbère. En cette langue il y a deux temps : *isker*, il a fait, et *is'aker*, il fait ; il suffit d'en rapprocher l'Assyrien *iscin* et *isacin*.

Aussi beaucoup de linguistes qui repoussent énergiquement toute parenté entre l'Égyptien et l'Indo-Européen admettent parfaitement la probabilité de cette parenté entre l'Égyptien et le Sémitique.

Il reste cependant un obstacle qui semble insurmontable, c'est le *trilitérisme* fondamental des langues Sémitiques ; mais de ce côté l'obstacle est moins escarpé ; en effet un grand nombre de racines de l'Égyptien (nous avons vu qu'elles ont beaucoup de doublets) sont trilitères, tout en ayant d'autres formes d'une ou deux syllabes. On peut donc admettre que les racines se sont complétées chez les Sémites ou se sont ruinées chez les Égyptiens.

C'est un point fondamental qu'on doit tout de suite examiner. En effet, une déchéance, une dégénérescence de la racine dans l'Égyptien n'est guères supposable, puisque la civilisation Égyptienne est plus ancienne que celle des Sémites, puisque la langue de ces peuples nous arrive conservée dans un état plus ancien. Il reste la décomposition de la racine trilitère Sémitique. Est-elle possible ? Si on ne peut l'obtenir, il faut renoncer à la triple alliance de ces langues.

Renan, dans son *Origine du Langage*, Frédéric Müller dans son *Grundriss*, ont remarqué que les *trois consonnes* du mot Sémitique n'ont pas la même valeur. Ce ne sont pas en Sémitique seulement les voyelles qui sont *serviles* : une partie

des consonnes joue aussi ce rôle dans la grammaire morphologique, ce fait est incontesté, telles sont les lettres : *n, m, th* etc. Pouvait-on aller plus loin et dire que dans la composition du mot lui-même certaines consonnes jouaient un tel rôle, et pouvaient s'adapter à des variations de sens, de sorte que dans la lexicologie ils rendraient le même service que des préfixes et des affixes de dérivation ? Peut-être. On remarqua que beaucoup de racines Sémitiques avaient le même son et le même sens ; par exemple : *katsats, kas'a's, gazaz, gazah, gazam, gaza', gazal, gazar, khadad, gadad, kadad, gadah, guz, khatsats, khatsah, katsa', katsar, ca'sakh, ca'sam, katsah*, qui tous signifient *couper*, ainsi que l'observe Sayce. Ce ne sont, il est vrai, encore que des *doublets*, puisque la signification ne varie pas. Il y a à la fois des modifications phonétiques dans les deux premières consonnes, mais en suivant les règles ordinaires et changement complet dans la dernière radicale, d'où deux consonnes fixes *k-d*, et une qui parcourt toute la gamme. Puis on vit que la dernière radicale modifiait souvent le sens. Enfin on s'aperçut que ce n'était pas toujours la *dernière* radicale qui jouait ce rôle, mais quelquefois la *première*, il y avait donc tantôt *préfixation*, tantôt *suffixation* d'une consonne servile servant d'instrument lexicologique. C'est ce que Frédéric Müller met bien en lumière page 327 de son *Grundriss*. Les racines arabes qui commencent par *far*, indiquent une *séparation*, c'est l'idée commune. Puis le mot se différencie ainsi : *farra*, fuir, *faradja*, fendre, *farida, faruda*, être seul, *farasa*, déchirer, *faraša*, répandre, *faraga*, séparer ; cependant *far* n'existe pas et est une pure abstraction. Quelquefois c'est la première syllabe qui apparaît et disparaît ; à côté de *farra*, fuir, se trouve le doublet *nafara* avec le même sens ; à côté de *massa*, tâter, d'un côté *masaka*, saisir, de l'autre *lamasa*, toucher.

Il en résulterait que, très souvent au moins, la *racine trilitère* ne serait qu'une *apparence*, qu'on pourra en détacher tantôt la première, tantôt la troisième consonne, et que la vraie racine serait bilitère ; la comparaison en deviendrait alors bien plus facile, soit avec les racines égyptiennes, soit avec les indo-européennes qui sont très souvent disyllabiques.

Mais on objecte que cette racine de deux syllabes n'a pas d'existence réelle, et Sayce en donne une explication qui est celle-ci. Il suppose que la racine a toujours paru dans son état le plus complet, et d'abord dans la forme de nombreux doublets, puis par la loi du moindre effort elle se serait peu à peu réduite. Lorsque les doublets coexistent, aucun n'est antérieur à l'autre, il y a eu profusion de créations ; c'est peu à peu que l'une élimine l'autre. Si cette théorie était admise, l'obstacle qui isole les langues Sémitiques tant du côté des Européennes que du côté de l'Égyptien subsisterait.

Dans un ouvrage récent, et d'ailleurs très remarquable de Misteli ; *Charakteristik der hauptsächlichsten typen des Sprachstammes*, d'après Steinthal, le caractère, tout particulier sous ce rapport, du Sémitisme est défendu avec énergie. Selon cet auteur, il est possible (et cette concession est utile à retenir) que dans une *période antérieure*, la racine ait été dissyllabique, et même monosyllabique, mais c'était lorsque les langues n'étaient pas encore Sémitiques ; il s'agirait d'une période prélinguistique. Il reprend les exemples que nous avons cités tout à l'heure, et il réfute la théorie du dissyllabisme en la réduisant à l'absurde. Prenons, dit-il, les racines suivantes : *fsx* faire briser, *fsr*, déchirer, *fsl*, partager *fsm*, briser, *fth*, ouvrir ; *ftq*, fendre, *ftt*, briser, *fdx*, briser, *added*, séparer, *added*, rompre ; les deux dernières radicales varient et cependant le sens reste le même, il faudrait donc réduire à un monosyllabe *f* qui seul exprimerait l'action de *briser* ; la racine serait monosyllabique. Et on pourrait ainsi, comme le remarque Max Müller, briser la vraie racine dissyllabique du Sanscrit, ou en comparant les mots *suç*, briller, *çubh çudh*, purifier, on arriverait au monosyllabe *çu*.

Cette argumentation, quoique spécieuse, ne saurait nous convaincre. Pourquoi d'ailleurs reculerait-on devant le monosyllabisme fondamental qui en résulterait, et qui, quant au sens, devait présenter une grande indétermination ? Une objection plus sérieuse serait celle tirée de la loi du moindre effort, en vertu de laquelle les racines décroissent plutôt dans le cours

du temps qu'elles ne s'accroissent. C'est ainsi que le Chinois qui avait paru d'abord être d'un monosyllabisme primitif a été, au contraire, ainsi que le démontrent Edkins et récemment M. de Lacouperie, auparavant polysyllabique. Cependant ce principe du *moindre effort* et de la *décroissance des racines* n'est pas absolu ; nous démontrerons plus loin que les langues, après s'être *désintégrées, s'intègrent de nouveau*, que les mots *croissent* et *décroissent* tour à tour. Rien n'est si dangereux que de se régler uniquement dans une science sur des axiômes reçus sans suffisant contrôle, ou vrais dans leur particularité, mais faux si on les généralise trop.

Du reste, il ne faut pas exagérer la généralité de la trilitérité des racines Sémitiques. Elle rencontre deux cas d'exceptions nombreuses. La première est relative aux mots trilitères formés surtout de reduplication totale et qui s'analysent ainsi en deux racines trilitères ; la seconde l'est aux racines bilitères qui ne deviennent trilitères, sans doute par suite d'une habitude de trilitérité, que par la répétition de la seconde consonne. On pourrait y ranger, en réalité, une troisième classe, celle des mots dont une des consonnes n'est qu'une semi-voyelle, laquelle, en réalité, hors du langage lettré, se prononce comme une voyelle *bara, qul*, etc.

Les indices qui ont fait soupçonner une commune origine au Sémitique et à l'Indo-Européen sont moins nombreux. Les deux langues sont flexionnelles, il est vrai, et rares sont celles de cette catégorie. Je ne m'appuierai pas d'ailleurs, sur ce point. Rien de si vague que les expressions de *flexion* et de *flexionnel*. Quand on veut les définir elles glissent. Tantôt on entend par flexion la modification du radical sous l'influence de la désinence, et alors les langues Européennes ne sont guères flexionnelles que dans les cas de la périphonie ou de l'infection vocalique, et les Sémitiques ne le sont pas du tout ; tantôt on entend par là les modifications que subissent les suffixes en se soudant au mot plein, alors les langues Européennes sont pleinement flexionnelles, et les Sémitiques ne le sont nullement ; tantôt enfin la flexion s'entend de la

variation vocalique, et à ce titre les Sémitiques sont flexionnelles à l'exclusion des Indo-Européennes. Certainement sous le rapport de la flexion, les deux groupes n'appartiennent pas à la même famille ; en réalité, elles ont ceci de commun que ni l'une ni l'autre ne sont agglutinantes, ou isolantes.

Par ailleurs, il n'y a nul obstacle, la racine trilitère du Sémitique étant préalablement résolue, à ce qu'il soit de même famille que l'Indo-Européen, mais *a priori* c'est tout ; cependant si l'on compare un certain nombre de mots, des ressemblances s'accusent, mais elles sont trop gênées par le trilitérisme qu'on ne peut écarter que par abstraction, pour apparaître clairement, si l'on n'emploie quelque puissant réactif. Quel peut être ce réactif ? Nous le verrons bientôt : En attendant, l'affinité du Sémitique et de l'Indo-Européen a été plutôt l'objet d'un désir, d'un pressentiment scientifique peut-être, que d'une véritable induction.

Cependant la ressemblance est frappante entre beaucoup de racines Sémitiques et beaucoup d'Indo-Européennes, et quelques comparaisons suffiront par l'établir. Il suffit de prendre, d'un côté, le latin, *pugno*, *pugna*, le grec $\pi\upsilon\chi$, l'allemand *fechten*, et de l'autre l'arabe *bakka*, l'hébreu *bataq* ; d'un côté le latin *batuere* et de l'autre *batta*. Dans ces exemples les lois phonétiques de chacun des groupes se trouvent respectées. Quelquefois elles ne le sont pas, et pour établir la parenté, il faut recourir à des règles phonétiques proethniques. Mais pour ne pas nous avancer trop loin de ce côté que nous réservons, il suffit de constater que le vocabulaire des deux familles offre, surtout après avoir analysé les racines trilitères de l'une, des ressemblances assez nombreuses pour servir d'indices de parenté.

Restent les liens qui peuvent unir directement l'Égyptien à l'Indo-Européen ; s'ils existent, en outre de l'importance directe de la découverte, apparaît de suite son importance indirecte peut-être plus grande. Si l'Égyptien est parent d'un côté du Sémitique, de l'autre de l'Indo-Européen, il en résultera nécessairement que le Sémitique et l'Indo-Européen sont parents entre eux. Nous cherchions tout-à-l'heure un réactif qui put

faire apparaître cette dernière parenté. Le voici précisément. La racine Egyptienne servira d'intermédiaire entre la racine Sémitique et l'Indo-Européenne ; elle les dominera toutes les deux, plus exactement. et les englobera dans son antiquité et dans son indétermination même.

L'affinité de l'Egyptien et de l'Indo-Européen ne rencontre aucun obstacle ; les racines dans les deux sont tantôt monosyllabiques, tantôt dissyllabiques ; la morphologie est différente, mais ces langues ne sont pas au même stade ; l'Egyptien appartient à une époque plus reculée où les langues étaient moins formées ; leur phonétique n'est point séparée par une barrière de gutturales. Il ne faut pas oublier que suivant des traditions c'est à la civilisation Egyptienne que la Grecque, en commençant, a fait de nombreux emprunts. Mais des preuves, ou plutôt des indices plus matériels naissent de la comparaison d'une foule de mots. Il suffit de rapprocher l'Egyptien *qer*, cercle, du tchèque *kr-aj* ; l'Egyptien *kros*, cercle, de l'Allemand *kreis* ; l'Egyptien *qer*, renfermer, du sanscrit *kâr-â*, prison ; l'Egyptien *korks*, du grec *κίρκος* et du latin *circus* ; l'Egyptien *kens*, cuisse, de l'allemand *knie*, genou ; l'Egyptien *loks*, oblique, de *λεξ*, *λοξ-ός* et *ob-liqu-us* ; l'Egyptien *kun*, virilia, de *cunnius*, pour être frappé de ces ressemblances, sauf, bien entendu, à les contrôler ensuite par les règles d'une saine étymologie.

Si tous les mots offraient une ressemblance aussi frappante, si cette ressemblance pouvait être raisonnée de manière à aboutir à une origine commune, la thèse proposée par M. Carl Abel serait bientôt gagnée ; mais il se rencontre deux obstacles. On sait que l'identité de deux vocables ne prouve rien en étymologie ; en colligeât-on un grand nombre, on peut se trouver en présence d'un hasard, il faut établir des lois de dérivation et que la ressemblance en soit la conséquence ; or établir ces règles d'une langue à une autre à travers des chaînons rompus, lorsqu'une de ces langues est rigide et déjà cristallisée comme le grec, et que l'autre est encore à l'état fluide comme l'Egyptien, n'est pas chose facile, ni sans danger d'erreur. D'autre part, les règles de transmutation de sons

pouvaient ne pas être les mêmes dans les deux langues, et mesurer la phonétique Egyptienne d'après les lois de la phonétique Européenne serait certainement dangereux ; on tournerait sans résultat, dans un cercle trop étroit. Il fallait donc trouver d'abord les règles phonétiques propres à l'Egyptien, et voir ensuite si ces règles spéciales et celles spéciales à l'Indo-Européen ne pourraient pas se résoudre en d'autres supérieures et communes dont on suivrait l'application suivant la méthode scientifique.

Ces difficultés rebutèrent les savants qui remirent à un autre âge et à un stade de la science plus avancé cette audacieuse recherche ; ils craignaient peut-être aussi de voir se briser dans cet effort les règles particularistes observées dans l'Indo-Européen.

En effet, la science de la linguistique Indo-Européenne a fait d'immenses progrès, mais le résultat même de ces progrès a été de cristalliser cette science ; on s'est reposé sur les principes admis, on en cherchait seulement de nouvelles applications et d'autres preuves ; c'est ce qui arrive à toutes les sciences qui ont réussi. Or, si l'on applique à l'Egyptien les règles de la phonétique Indo-Européenne, on est complètement dérouté ; on trouve des permutations de phonèmes que l'Indianiste qualifiera de barbares, et qui cependant existent.

Pourtant à force de chercher dans les langues Indo-Européennes elles-mêmes l'application de plus en plus rigoureuse de leurs principes, les néo-grammairiens voyaient qu'il fallait se heurter à des impossibilités ; il y avait des exceptions irréductibles et pourtant on sentait qu'entre deux mots Indo-Européens séparés par l'abîme d'une loi phonétique la parenté existait quand même.

Par exemple, les deux mots latins, *baculus* et *batuere*, (le bâton pour frapper et frapper) ont un sens très rapproché, et leur son aussi est presque semblable ; on serait donc tenté de dire que l'un dérive de l'autre, ou tout au moins, que les deux ont une origine commune. Cependant, cela est impossible si l'on suit les règles de la phonétique Indo-Européenne, et si l'on

transgresse ces règles, il n'y a plus de vraie étymologie ; le latin *c* mène à un indo-européen *k*, le latin *t* à un indo-européen *t*, et jamais ni en latin, ni en Indo-Européen, *k* (*c*) ne peut devenir *t*.

L'inexplicable s'explique si l'on remonte à l'Égyptien, comme à la source. La permutation défendue en Indo-Germanique y est permise, là *k* et *t* permutent fréquemment ; de plus, *k* final et *t*, régulièrement. Ce n'est pas tout, cette permutation a lieu précisément dans les mots correspondant à ceux latins que nous venons de citer. On y trouve *beq*, l'arbre (copte : *baqou*, malleus) *pet*, le bâton, *betk*, frapper (copte : *bot-s*, *bet*) *best*, la branche d'arbres. Donc dans une époque proethnique Egypto-Indo-européenne les lois phonétiques étaient celles de l'Égyptien ; entre *baculus* et *batuere* un pont se trouve jeté par lequel bien d'autres mots, aussi inexplicables jusqu'à présent, vont passer à leur tour.

Comment se fait-il que dans cette langue proethnique *beq* = *pet* et *petk* ? *Petk* a-t-il servi d'intermédiaire entre les deux autres formes ? le *t* qui s'y trouve est-il radical, ou n'est-ce pas une *adformante* qui s'y est infixée, puis a chassé la dernière radicale ? C'est une autre question que nous aborderons tout-à-l'heure. Mais quelle qu'ait été l'origine du *t*, à une époque quelconque il s'est échangé avec le *q*, et le latin en a gardé l'effet proethnique.

Les lois de dérivation phonétique propres à l'Indo-Européen sont-elles par là blessées ? Nullement, elles continuent seules d'opérer dans leurs sphères. Mais ce qu'elles n'expliquent pas, ce qui était considéré comme une anomalie, devient un phénomène régulier dans une existence antérieure où les *oscillations phonétiques* étaient beaucoup plus *larges*. Dans l'intérieur de la famille indo-Européenne, chaque branche n'a-t-elle pas souvent aussi ses lois propres ; la phonétique des langues romanes, par exemple, n'a-t-elle pas ses phénomènes particuliers ?

Nous avons tout-à-l'heure comparé deux mots de la même langue *baculus* et *batuere*, nous allons arriver à la même constatation si nous comparons entre eux des mots Indo-Européens,

mais de langues différentes, par exemple le Sanscrit *bhrāg*, luire, *bhrāgg'*, griller, et d'autre part l'allemand *morgen*. D'après les lois de la phonétique Indo-Européenne aucune parenté possible, et cependant la similitude du sens et aussi des mots éclate. Le *bh*, le *b* et le *v* s'échangent dans certaines conditions, mais non le *b* et l'*m*. En Egyptien, au contraire, cette permutation est usuelle : *būirqa*, en copte, *braj*, splendeur ; *mārs*, en copte *merse*, roux. La langue proethnique et commune aux trois familles était conforme à l'Egyptien, c'est qu'alors *bhraj* et *morgen* étaient fonction l'un de l'autre et échangeaient leurs racines.

On peut multiplier les exemples, et cette étude serait on ne peut plus intéressante. On doit comparer en sanscrit *â-miṣṭa*, *mansa* et *piṣṭa*, la chair où *m* répond à *p*, *mansa* ayant donné l'Anglais *meat*, et le lithuanien *maista*.

Si ce recours à l'Egyptien donne la clef d'une foule d'anomalies de dérivation phonétique dans l'Indo-Européen, il donne aussi celle des anomalies du même genre du Sémitique. Voici les mots *scabâ*, être incliné, *hana*, courber, *hanniba*, être courbe, en hébreu *kâdad*, incliner, le sens est presque identique, mais comment rapprocher les mots ? C'est impossible d'après les règles Sémitiques : les deux premiers mots n'ont aucune consonne semblable, le deuxième et le troisième ne concordent que par leurs deux premières consonnes, mais le troisième a une troisième consonne qui répugne à celle du second ; le quatrième ne coïncide sur aucun point. Mais il suffit de mettre en regard les mots Egyptiens pour éclairer tout le problème. Au Sémitique *ṣabîn* correspond l'Egyptien *seb*, courber, au Sémitique *hanâ*, courber, l'Egyptien *hen*, du même sens ; à *hanîba*, être courbe, correspond *qanb*, l'angle ; à l'hébreu *qâdad*, incliner, l'Egyptien, *ket-t*, rouler (copte : *kot*, roue). Et tous ces changements sont réguliers en Egyptien, c'est ce que nous établirons plus loin, et viennent d'une seule racine commune *keb*, courber.

De même, si l'on compare directement le Sémitique et l'Indo-Européen, il semble entre beaucoup de mots qu'il n'y ait aucun rapport de constitution lexicologique, quoique leurs sens soient identiques ou analogues.

Par exemple, les racines Indo-Européennes *pugio*, *findere*, *necare*, *metere*, *messis*, *πταω*, *πυγμα*, *to poke*, *to beat*, *fechten*, *messer*, *meissel*, polon. *pukac'*, slov. *pest*, russe *meci*, glaive, sanscrit *bhag*, *pish*, sont bien éloignées; en apparence, les unes des autres, quoiqu'elles aient le sens générique de *battre*. Qu'est-ce donc si on les compare à l'arabe et à l'hébreu *bakka*, rompre, *bāthaq*, frapper, *batta*, *fasa*, *faqâ*, *fatha*, *māsa*, raser, *nakâ*, frapper, *nāgan*, *naqaf*? Mais si l'on introduit l'Égyptien, les impossibilités phonétiques disparaissent, lorsqu'on applique les lois que nous exposerons plus loin; *pug-io* = l'égyptien *pek*; *pugna*, l'égyptien *bex-n*, et dans cette dernière langue il y a une loi spéciale qui justifie l'addition de l'*n*, aussi bien qu'une autre qui change *p* en *b*. Une autre forme que l'étude des lois de l'Égyptien déclare régulière *pesχ*, couper, explique l'arabe *bašaq*. De même Égyptien *neq-b*, affliger, justifie l'arabe *naqaf*, qui ne saurait le faire de lui-même. En même temps le trilitérisme vient à tomber, le *f* de *naqaf* n'est pas primitif, c'est la traduction de l'Égyptien *b* dans *neq-b*, où ce *b* est une réduplication de l'*n*. Nous reviendrons sur ce point que nous ne voulons qu'indiquer ici.

Nous avons fait une incursion digressive dans le Sémitique, nous ne voulions cependant qu'expliquer comment les anomalies et les exceptions phonétiques dans l'Indo-Européen avaient amené à en chercher l'explication ailleurs, et que cette explication pouvait être fournie par l'Égyptien.

Mais il n'y avait que des indices, non des preuves pour la science rigoureuse. Le problème consistait à rechercher si ces indices n'étaient pas trompeurs et dans le cas de la négative, de trouver les règles scientifiques établissant la parenté légitime et réelle des mots à phonèmes semblables ou se ressemblant.

Telle a été l'œuvre de M. Carl Abel; c'est cette œuvre que nous avons à examiner dans ses procédés, dans ses résultats, et que nous voulons signaler à l'attention et à la discussion du public.

III. PLAN SUIVI DANS LA RECHERCHE DE LA PARENTÉ ENTRE LES TROIS FAMILLES LINGUISTIQUES.

Etait-il possible dans l'état actuel de la science de poser les règles certaines qui doivent à la fois faire découvrir et prouver la parenté cherchée? Nous avons vu que si l'on applique soit les lois phonétiques qui règnent en Indo-Européen, soit celles qui règnent en Sémitique, on ne peut arriver à aucun résultat certain; bien plus, ces lois sont réfractaires et s'opposent à la constatation définitive d'une parenté. Pourquoi? Parce qu'elles sont limitées, étroites, à *oscillation très petite*. Par exemple, en Indo-Européen la gamme consonnantique est peu étendue; il y a échange entre les lettres d'un même organe, les nasales exclues, par exemple entre *b, p* et *ph*, rarement *v*, jamais *m*, entre *d, t* et *th*, quelquefois *s*, jamais *n*, entre *g, k* et *kh*, même *χ*, mais non *ng*; il n'y a pas d'échange habituel entre *m, n* et *ng*; il y en a rarement entre *t* et *q, p* et *q*. C'est la loi de *substitution* ou de *lautverschiebung* qui l'établit le mieux, et ainsi qu'il suit :

<i>en sanscrit.</i>			
1 <i>bh, dh, gh</i>	2 <i>b, d, g</i>	3 <i>p, t, k</i>	4 <i>ph, th, kh</i>
<i>en gothique.</i>			3 <i>φ, θ, χ</i>
1 <i>b, d, g</i>	2 <i>p, t, k</i>		
<i>en tudesque.</i>			3 <i>h, h, h.</i>
1 <i>p, t, k</i>	2 <i>φ, θ, χ</i>		

En Sémitique la gamme des permutations est la suivante en ce qui concerne les dentales seulement :

proethn.	arabe	assyrien	hébreu	éthiopien	araméen
<i>t</i>	<i>th</i>	<i>s</i>	<i>sh</i>	<i>s</i>	<i>th</i>
<i>d</i>	<i>dh</i>	<i>z</i>	<i>z</i>	<i>z</i>	<i>d</i>
<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t (th)</i>
<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>
<i>sh</i>	<i>s</i>	<i>s</i>	<i>sh</i>	<i>s</i>	<i>s</i>
<i>s</i>	<i>sh</i>	<i>s</i>	<i>s</i>	<i>sh</i>	<i>sh</i>
<i>s'</i>	<i>s</i>	<i>s'</i>	<i>s'</i>	<i>s</i>	<i>sh.</i>

On voit combien elle est limitée.

Pourquoi ces règles de permutations sont-elles si limitées dans ces deux domaines ? Parce que, chacun de leur côté, le Sémitique et l'Indo-Européen sont arrivés à se fixer, à se cristalliser, ne variant plus que dans des limites étroites. Et cette cristallisation a eu lieu de deux manières, et au point de vue phonétique et au point de vue psychique. Au premier, il est certain que les langues primitives possédaient beaucoup de doublets, qui se sont réduits avec le temps ; une idée était signifiée, par exemple, par une racine dont le squelette consonnantique était revêtu ad libitum de toutes les voyelles successivement ; souvent la consonne variait elle-même. Au second point de vue, le sens était vague, très compréhensif, flottant. Rien de tout cela n'existait plus dans ces deux groupes. Il y a là une question d'âge ; les parties solides d'un être organisé sont flexibles et même inconsistantes dans la première enfance ; elles se solidifient ensuite de plus en plus, jusqu'à une certaine immobilité.

L'Egyptien est-il dans le même état ? A-t-il ses règles de permutation phonétique, et aussi de permutation sémantique, fixes, exactes, différentes, sans doute, de celles des autres groupes, mais aussi étroites ? S'il en est ainsi, on va se trouver en face de trois groupes réfractaires, dont les différences radicales auraient pu se résoudre peut-être au moyen des règles plus compréhensives d'une langue proethnique, mais qui resteraient irréductibles, cette langue proethnique, à supposer qu'elle existât, devant toujours rester inconnue.

Si, au contraire, l'Egyptien a un âge différent des langues des autres groupes, s'il se trouve encore à l'état de flexibilité, de fluidité qui leur manque, si ses règles sont plus larges et peuvent expliquer les anomalies apparentes des autres groupes, cette langue proethnique est peut-être trouvée, elle est vivante, palpable, et il n'y a plus lieu de désespérer d'une solution.

Mais, comme nous l'avons dit, l'Egyptien, même avec le secours du Copte, est mal connu dans ses lois, il a été étudié au point de vue philologique d'une manière trop exclusive. Il y

a là une observation préliminaire à faire. Il faut découvrir les lois phonétiques et les lois sémantiques de cette langue, pour pouvoir ensuite se rendre compte si elles sont applicables aux autres groupes, ce qui en prouverait la parenté.

La première de ces tâches n'est pas moins nécessaire que l'autre, elle lui sert de base scientifique, et c'en est la seule base solide.

De là trois parties bien distinctes dans l'essai tenté par M. Carl Abel.

Première partie. — Recherche des lois phonétiques et sémantiques de l'Égyptien.

Deuxième partie. — Application de ces lois aux ressemblances lexicologiques dans l'intérieur de chaque groupe et à l'explication des exceptions aux lois phonétiques spéciales à chacun d'eux.

Troisième partie. — Comparaison lexicologique entre les mots de même sens et de même forme des différents groupes et prouvé de la parenté de ces mots.

PREMIÈRE PARTIE.

RECHERCHE DES LOIS PHONÉTIQUES ET SÉMANTIQUES DE L'ÉGYP TIEN.

Tout d'abord l'Égyptien est-il une langue à l'état relativement plus ancien, fluide dans la composition de ses mots, et flottant d'un sens à l'autre, dont la large compréhension puisse englober les particularités du Sémitique et de l'Indo-Européen ?

Là-dessus aucun doute. Si l'on envisage son dernier état, celui du Copte, on y rencontre souvent le même mot employant les voyelles les plus différentes et variant même ses consonnes. En Égyptien le phénomène est plus remarquable. D'abord les reduplications sont fréquentes *χet, χetχet*, signifient également : *suivre* ; puis on renverse entièrement le mot : à côté de *teb*, le figuier, se trouve *bêt* ; à côté de *pert*, rompre, *terp* ; d'autres doublets ne sont pas moins remarquables : *sen* et *ssen*, respirer ;

mes et *mess*, naître ; *ben* et *b-ben-n*, le cercle ; Egyptien *heb*, à côté du Copte *tebt*, le poisson ; les doublets *kenàù* et *ten*, frapper, *heq* et *neh*, l'arbre, où se rencontrent les permutations les plus hardies.

Au point de vue Sémantique le passage d'un sens à l'autre n'est pas moins remarquable. Le même mot représente les parties diverses du discours, comprend le sens actif et le sens passif, par exemple : *fih*, en Copte signifie à la fois *couper*, *être coupé*, et *blessure* ; *fadji*, *rompre*, *être rompu* et *tronc* ; *mashshi*, *hache* et *tué* ; *hotp*, *caché*, *chute*, *Occident* ; *shôt*, *sacrifier*, *être sacrifié*, *sacrifice* et *victime*. Ce n'est pas tout, le sens lui-même se transporte aux plus extrêmes limites par une faculté de métaphore indéfinie propre aux peuples enfants : *hòv*, signifie : *travail*, *cause*, *base*, *quelque chose*, *gain* ; *kek*, *obscurité*, *lumière*, *feu* ; *ken*, *suffire*, *manquer*, *finir*, *consonner*, *repos*, *demeurer* ; *qer-a*, *fumée*, *nuage*, *ciel*, à côté de *kar*, *pleuvoir* et du Copte *hal-ate*, *l'oiseau*. Jusqu'ici on retrouve ce qu'on peut remarquer dans beaucoup de langues anciennes, mais voici où la mesure est dépassée : *gen* signifie à la fois *fort* et *faible* ; *χenp*, *prendre* et *donner* ; *tem*, *renfermer* et *exclure* ; *sept*, *détruire* et *construire* ; *un*, *être* et *manquer* ; et en Copte même, *sòf*, *purifier* et *contaminer* ; *sholdj*, *déliver* et *lier* ; *hli*, *quelque chose* et *rien* ; *hellot*, *colline* et *vallée* ; *smê*, *voix* et *ouïe* ; *dji*, *prendre* et *rendre*. Un tel phénomène est bien remarquable.

Sans même aller aussi loin, ne doit-on pas s'étonner de la multiplicité des mots pour exprimer une seule et même idée ? Il y en a, par exemple, 37 pour exprimer celle de *couper*.

Ces exemples suffisent pour qu'il soit bien avéré que la langue Egyptienne en était encore à un état de fluidité, sinon absolue, du moins, très notable. Mais ce qui est utile dans cet état pour notre recherche, c'est surtout l'existence d'un *doublet* d'une syllabe, à côté d'un autre de deux, et d'un autre de trois ; cela peut nous être d'un puissant secours lorsqu'il s'agira de réduire la *trilitérité* des racines Sémitiques semblables.

Mais précisément cette fluidité, cette inconsistance, va rendre

peut-être la tâche plus difficile à l'intérieur de l'Égyptien, si elle facilite ensuite les comparaisons. Il va être curieux de suivre l'auteur précité dans l'investigation des lois propres à cette langue.

Cette investigation est *double* ; elle se dirige du côté de la *phonétique* lexicologique et du côté de la *sémantique*.

1° *Recherche des lois phonétiques de la lexicologie Égyptienne.*

Les lois phonétiques appliquées à la lexicologie et à l'étymologie consistent généralement dans les règles des *transmutations* de phonèmes. Comment et dans quelle condition le *bh* Sanscrit devient-il *b* dans telle langue de la même famille, puis *p* dans telle autre ? Comment dans le Sanscrit lui-même tel son finit-il par être éliminé par son voisin ? Quand la transformation est générale dans tel cas donné, il en résulte une loi phonétique. Dans le Sémitisme et la famille Indo-Européenne, cette loi est seulement de transformation de phonème.

Seulement cette transformation, comme nous l'avons remarqué, a lieu dans d'étroites limites.

En Égyptien ces limites sont dépassées ; les transformations inouïes chez les autres groupes s'opèrent ici couramment. Elles constituent un *lautwechsel* tout particulier, que nous traduirons par le mot : *variation*.

Mais ce n'est pas tout ; les lois phonétiques dépassent en Égyptien les transformations de phonèmes.

Elles comprennent, en outre, d'abord les *déplacements de phonèmes*.

La *métathèse* n'est pas inconnue des langues Indo-Européennes, mais elle y est rare ; en tout cas elle ne va pas jusqu'à l'*inversion* complète du mot qu'elle retournerait ainsi. En Égyptien ce renversement total est fréquent, par exemple *ser* et *res* ont le même sens ; de même *teb* et *bet*, *pert* et *terp*. C'est ce phénomène de métathèse complet que M. Carl Abel appelle le *gegenlaut*, ce que nous traduirons par *inversion de la racine*.

Enfin un autre phénomène, plus important encore comme

instrument applicable ensuite à l'exploration du Sémitique et de l'Indo-Européen, est ce que Carl Abel appelle le *lautwuchs*, et ce que nous traduirons par *développement* ou *croissance de la racine*. Voici, par exemple, la racine *met*. Elle pourra devenir *m-met*, si on redouble la consonne *initiale*; *met-t*, si l'on redouble la *finale*; *met-m*, si l'on redouble l'initiale, mais après la finale. De même *ker* peut devenir *k-ker*, ou *ker-r* ou *ker-k*.

Enfin ces trois sortes de phénomènes peuvent se produire simultanément. Ainsi, par exemple, la variation de la racine *ker* et sa croissance réunies peuvent donner, au lieu de *ker-k*, le mot *ker-h*, le *k* se transmutant en *h*, ou bien *ker-dsch*, ou il peut donner, au lieu de *k-ker*, le mot *dsch-ker*. De même *nek* peut devenir *nek-n*, en redoublant la consonne initiale à la fin du mot, mais il peut donner aussi, en y joignant les transformations phonétiques : *nek-m*, *nek-b*. De même la variation de la racine peut se réunir à son renversement. Par exemple, *sof*, boisson, devient *pose*; *tes*, couper, devient *šet*. Enfin les trois phénomènes peuvent se trouver ensemble; en voici un exemple : *meh*, prendre, peut devenir *s-χem*; le copte : *mosi*, nourrir, peut devenir *sen-m*.

Nous n'insistons pas en ce moment, pour ne pas nous répéter, parce que nous allons examiner chacun des phénomènes en détail. Remarquons toutefois que nous restons pour l'accomplissement de ces *processus* dans la sphère de la racine. Il ne s'agit même pas de radicaux composés de la racine et d'un élément *thématique*; il ne s'agit pas, à plus forte raison, du mot augmenté de préfixes ou de suffixes. Pas de composition, ni de dérivation ici; *domaine de la racine pure*.

Ce sont, en effet, les seules modifications qui peuvent affecter la racine, en dehors de toute influence étrangère. Quelque activité qu'on veuille lui imposer, elle ne peut 1° que *se répéter* en tout ou en partie, en plaçant la partie répétée, tantôt au commencement, tantôt au milieu, tantôt à la fin d'elle-même, 2° ou *se retourner* dans sa structure, soit partiellement par *métathèse*, soit totalement par *gegenlaut*, 3° ou *modifier* suivant

des règles toutes ses voyelles, ou ses consonnes, ou quelques-unes d'entre elles.

Mais peut-elle accomplir tous ces mouvements en Egyptien, sans qu'une influence étrangère vienne y aider ? C'est le point essentiel. Si les mutations dérivent du contact d'autres mots, elles restent spéciales à la langue qui les a produites ; si elles sont spontanées, elles se reproduisent spontanément aussi dans les autres langues, ou plus exactement elles ont eu lieu spontanément dans la langue proethnique commune, et ont dû se conserver partout, au milieu des nouvelles règles phonétiques particulières à chacune.

Nous étudierons successivement :

- 1° le phénomène du *lautwechsel* ou *variation de la racine* ;
- 2° celui du *gegenlaut* ou *inversion de la racine* ;
- 3° celui du *lautwuchs* ou *croissance de la racine* ;
- 4° la réunion de ces trois phénomènes.

A. Phénomène du *Lautwechsel*, ou *variation de la racine*.

La variation de la racine, en ce qui concerne les voyelles, est bien connue, c'est la *variation vocalique* ; elle forme le fond de la lexicologie sémitique ; là, en dehors de toute influence de syllabes ou de mots voisins, la voyelle radicale se meut spontanément, se transforme sans cesse et sans limites ; on passe de l'*a* à l'*e* et à l'*o*, on atteint même l'*i* et l'*u*.

De toute autre nature est la *périphonie* (umlaut) et même l'*apophonie* (ablaut), ainsi que le *guna* et la *vridhhi* des langues Européennes. La *périphonie* se produit sous l'influence de la voyelle de la syllabe suivante, elle n'a rien de spontané ; l'*apophonie* se produit sous l'influence de l'accent : entre les trois degrés de l'échelle vocalique en grec *e*, *o* et *e* muet, c'est l'accent qui décide ; la syllabe *tonique* donne *e* ; la *posttonique*, *o* ; enfin l'*atone*, *e* muet. La racine dans sa voyelle même n'a pas de vie propre.

Il en est différemment en Sémitique quant aux voyelles ; la variation vocalique ne peut se mettre au compte d'un élément

externe. Mais là se borne l'*activité de la racine*, elle n'atteint pas les *consonnes*.

Dans les deux groupes, sauf en Indo-Européen dans la *lautverchiebung* qui n'a lieu d'ailleurs que de langue à langue, et qui tient à des causes externes, peut-être à l'accent, les consonnes ne varient pas, surtout avec l'effet de faire varier le sens des mots. Le *squelette consonnantique* reste immobile, solidifié, ou, du moins semble l'être. Il l'est certainement dans l'état actuel, et s'il a été mobile, ce n'a pu être que dans une période proethnique, ce que nous rechercherons.

On pourrait en conclure ce principe que la racine n'est pas par elle-même douée de vie; que c'est un corps rigide, sans initiative, qui ne reçoit l'impulsion que du dehors. Cette inactivité de la racine est, en effet, un dogme, si l'on s'en tient aux idées reçues.

Mais si l'on examine l'Égyptien, on fait cette découverte de la plus haute importance que la racine, à l'origine du moins, a été fluide, mobile, se transformant d'elle-même hors de l'influence du milieu, en un mot, que *la racine vit, croît, décroît, se développe par ses propres forces*. En ce qui concerne le *lautwechsel*, elle modifie seulement ses phonèmes; mais nous la verrons bientôt aller plus loin, pousser des rejetons, entrer en mouvement.

La variation de la racine en Égyptien se distingue donc essentiellement de celle qui s'accomplit dans les autres langues en ce qu'elle est *spontanée*.

Elle s'en distingue aussi par un autre caractère, en ce qu'elle se fait dans des *limites bien plus larges*.

Nous avons décrit plus haut la seule *oscillation phonétique* permise en Indo-Européen et en Sémitique. Elle se borne à échanger les ténues avec les sonores ou les aspirées ou fricatives; mais les nasales *n, m, ng*, les vibrantes *r, l* sont exclues du cercle.

M. Carl Abel a recherché si les permutations ne devaient pas dépasser cette sphère à laquelle l'oreille des Indo-Germains s'est habituée.

Il avait devant lui l'exemple de nombreux groupes linguistiques qui présentent une échelle très vaste de permutation. Nous voulons en citer quelques exemples :

Dans les langues Néo-Indiennes l'*r* permute facilement avec le *d* ; toutes les sifflantes se confondent.

Dans les langues Ouraliennes, la ténue ne se transforme pas seulement en la sonore correspondante, mais aussi en *spirante* et en *chuintante* ; par exemple le *k* finnois devient *g* en Morduin et en Lapon, *χ* en Vogul, *tsh* ou *h* en Magyare. Le *t* finnois devient *d*, *s*, *z*, *h* ; l'*s* devient *sh* ou *h* ; l'*j* voyelle se développe en *dj* ; l'*m* s'adoucit en *v* et en *b*.

Dans les langues Altaïques, le *k* Turc devient un *χ* en Jakoute, le *t* jakoute devient *s*, *y*, *j* en Turc ; enfin, et ceci est très remarquable, le *p*, le *b* et l'*m* s'échangent. Turk : *burun*, nez, Jakoute *murun* ; Jakoute *mus*, glace, Turk : *buz*.

Dans les langues Bantou le *t* du Cafre devient *r* en Makua ; le *t* du Sechuana devient *nd* dans les autres langues ; le *p* du Cafre devient *h* en Tekeza ; le *mb* de la même langue se change en *n* en Sechuana ; l'*f* devient *v*, *l* et *r* en Makua et *θ*, *s*, en Héréro ; l'*s* devient *k* en Angola ; l'*l* et l'*r* s'échangent entre eux couramment ; enfin le *z* du Cafre devient *dsh* en Nika, *g*, *s* en Pongoué, *d* en Benga et *r* en Isubu.

Si de la comparaison des diverses langues Bantou nous passons aux phénomènes qui s'accomplissent dans chacune d'elles, nous arrivons à des constatations analogues. Prenons pour exemple, le Pongoué ; dans certains cas grammaticaux, voici les conversions :

<i>g</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	<i>v</i>	<i>w</i>	<i>y</i>	<i>zy</i>	<i>z</i>
<i>k</i>	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>p, f</i>	<i>f, b</i>	<i>dsh, i</i>	<i>sh</i>	<i>s</i>

Par une sensation particulière, les ténues correspondant aux sonores dans ce tableau, *l* y est considéré comme la sonore vis-à-vis du *d*.

Dans les langues de l'Océanie, les permutations les plus hardies sont fréquentes.

Le *t* et le *d* Malais se changent en *r* et en *l* dans les autres

langues, le *d* devient souvent *tr* au commencement des mots en Malgache ; le son *r* se rejoint aux gutturales et devient *g* et *k*, *h*, en passant par γ ; le malais *darah* sang, devient en Ibanag *daga* ; le son *r* devient *z* en Malgache ; quant à l'*r* et à l'*l* ils permutent sans cesse. Ce qui est surtout remarquable, c'est qu'un son, tout spécial, réunit à la fois le *t* et l'*r*, le *d* et l'*l* comme ailleurs en Nahuatl le *t* et l'*l*.

Nous avons remarqué ailleurs dans les langues Pano (Américaines) la permutation régulière entre *k*, *gh* et *tch*, entre *t*, *d* et *r*.

Mêmes phénomènes phonétiques dans les langues dites Hyperboréennes ; dans le Kotte l'*r* et le *t* s'échangent incessamment.

Un phénomène plus remarquable est la permutation entre les phonèmes d'organe différent. Il est cependant fréquent dans les langues Polynésiennes ; le *t* des autres langues se change régulièrement en *k* en Hawaïen ; dans les langues Malaises le *g* Javanais devient *b* en Malais, le *b* Malais s'échange avec le *r*, *l* Javanais et le *k* Malgache, et dans un même mot on peut rencontrer le passage de la labiale à la dentale et la gutturale ; malais : *bintang*, étoile = Javanais *dintang* et Malgache *Kintana*.

Ce passage se fait plus facilement par les nasales. Le Morduin *menda*, bâton, devient le hongrois *nad*, roseau.

De l'*r* à l'*l* le passage est si fréquent que certaines langues possèdent un son intermédiaire : à savoir le Chinois, le Samoyède et le Tamoul.

Dans les langues Esquimaudes l'échange a lieu entre *r* et *k*, *g*, entre *r* et *t*, *d*, entre *r* et ʃ , ʒ ; le son mixte *rk* existe en Groënlandais.

Dans l'intérieur de la même langue il y a souvent des mutations aussi hardies. C'est ainsi qu'en Serer on observe du singulier au pluriel les mutations suivantes :

k en *g* ; *g*, *ng* et χ en *k* ; *tj* en *dj* ; *t* en *d* ; *d*, *nd* et *r* en *t* ; *p* en *f* ; *b*, *mb*, *f* en *p* ; *w* en *b*.

Ces exemples nous suffiront. Nous voulons cependant ajouter

que plus près de nous, dans notre propre famille, l'étude des dialectes nous fournit souvent des cas aussi remarquables. C'est ainsi qu'en Tzaconien, dialecte Grec, le θ se change en s , le digamma en b , l's en r , le ζ en $\nu\delta$; le k , le p , le t se nasalisent ; le γ , le τ passent au tch , l's au sh , le χ au sh .

Nous nous arrêtons et nous renvoyons pour le développement des règles de permutation propres à chaque famille linguistique à nos deux ouvrages : *Essai de phonétique générale*, et *Phonétique dynamique ou historique comparée* ; nous avons seulement voulu montrer que les mutations phonétiques qu'on va constater dans l'Egyptien, si elles nous paraissent audacieuses au sortir du domaine Indo-Européen, sont, au contraire, modérées, si on les compare à celles d'un grand nombre de langues.

Prenons maintenant pour guide Carl Abel et étudions les transformations phonétiques de la racine Egyptienne. C'est dans son grand ouvrage : *Einleitung in ein Ägyptisch-Semitisches-Indoeuropäisches Wörterbuch* qu'il nous en fournit de nombreux exemples.

En Copte voici les règles des permutations :

1. Echange de p , b (v), m , n , ph , f

2. échange de v , f , ou

3. échange de p , v , ou , ai , ei , f

4. échange k , χ , sh , h , esprit doux,

et de k , sh , sh , dj , t , s .

5° échange de k , kn , n .

6° de r , $n-l$, $n-r$, l , n , nr .

Dans l'Egyptien ancien voici les permutations constatées :

1° entre k et k (g).

bek et $be\dot{k}$, l'épervier, $\dot{k}er\dot{h}$ et $ker\dot{h}$, la nuit.

2° entre k , \dot{k} et q .

$q\bar{a}$, $\dot{k}\bar{a}$ et $k\bar{a}$, une certaine pierre ; qeb et $a-\dot{k}eb$, froid ; $qem\dot{h}$, $\dot{k}em\dot{h}$, voir ; qen et $kenn-u$, gras ; $qerqer$ et $kerker$, rouler ; $neqr$ et $nekr$, cribler ; $\dot{s}ekr$ et $\dot{s}eq\bar{i}$, l'anneau.

3° entre h et \dot{h} .

beh et $be\dot{h}$, creuser ; $\dot{h}a$ et $ha-\bar{i}$, le front ; $heb-i$ et $\dot{h}eb$, libis ;

heqr et *hekr*, la faim ; *her-u* et *hir*, hors ; *hun* et *han*, mouvoir ; *hen* et *hun*, prier.

4° entre *k*, *k̄*, *K*, *q*, *h*, *h̄*.

pek et *beh*, piquer ; *ka* et *hā*, l'essence ; *ka* et *hā* davantage ; *kab* et *heb*, se plaindre ; *nek* et *neh*, étendre ; *peh-t* et *bek-s*, couper ; en Copte *khem* et *hem*, chaud ; *khello* et *hallo*, vieillard, vieillesse.

5° entre *k*, *k̄*, *K*, *q*, *χ*.

aq, *āχ̄*, pain ; *ka*, *χα*, *χā*, placer ; *qeb*, *χebb*, vase ; *kab*, *ā-χb*, eau ; *gar*, *χer*, navire ; *qat*, *χet*, froment ; *meχ*, *mnq*, vide ; *rek*, *reχ-s*, fendre ; *nehb*, *neχb*, lotus ; *kep*, *hap*, cacher.

6° entre *k*, *k̄*, *K*, *q*, *sh*.

qa, copte *shie*, chevreau ; *ke*, copte *she*, autre ; *ker*, copte *shol*, enlever ; *ket*, copte *shōt*, piscine.

7° entre *k*, *k̄*, *q*, *K*, *kh*, *χ*, *h*, *sh*, *dj*.

qa, copte *djō*, vaste ; *qeb*, eau, copte *djaf*, froid ; *emk*, crocodile, copte *mdj-o* ; *teq*, fendre, copte *djōdj*.

8° entre *h*, *h̄*, *Ḥ*, *š*.

hep, aller, *šep* ; *het'*, arbre, copte *šta*, forêt ; *heh*, feu, copte *šah* ; *hut*, *šet*, faisceau ; *uχα*, *uš*, nuit.

9° entre *k*, *k̄*, *q*, *K*, *t'*, *t*, *t̄*, *ti*, *dj*, *sh*.

ger-r, brûler, *ter*, copte *djere*, *shere* ; *mek*, envelopper, *met'i*, volume ; *qāh*, *teh*, prendre ; *pek*, *fetq*, arracher, copte *fesh*.

10. *K*, *h*, *ti*.

copte *vōk* (*bōk*), *pat*, *poh*, aller pied ; *ket*, se reposer, *het*, siège, *tati*, siège, *ā-ses*, statue.

11° *t*, *t̄*, *t̄* (*d*), *θ*.

āt, *āt*, terre ; *āt*, *āt'*, entendre ; *āt*, *āt*, *āt-t*, enfant ; *bešt*, *bešt*, ennemi ; *neṭem*, *neṭem*, siège, se reposer ; *ut*, *ut*, *ut'*, payer ; *θer*, *ter*, byssus.

12° *k*, *θ*.

gemā, midi, copte *θeman* ; copte : *ker-s*, *θar-i-k-i*, poisson.

13° *h*, *h̄*, *χ*, *θ*.

hir, montagne, sur, *χer*.

14° *dj*, *kh*.

khem, livre, copte *djōm*.

15° *sh*, *θ*.

θek-t, nourriture, copte *shashe*, *jôj*.

16° *k*, *t*, *θ*.

kāl-θ, tête, copte *kara*, tête, *θal*, *tal*, sommet.

17° *k*, *k*, *q*, *K*, *s*.

bek, *bes*, lueur ; *bes*, *bōk*, aller ; *qem*, *sām*, nuit ; *kem-š*, *sem-a*, cheveux ; *lek-h*, copte, *ledj-h*, *lingere*, *las*, langue.

18° *s*, *š*.

asb, *āšbu* (?), consumer ; *us* et *uš*, vaste.

19° *s*, *h*, *q*, *k*.

qeb h, *hep-t*, *heb*, *hefti*, voler, *seft*, oiseau ; *māk*, envelopper, *meḥ* et *mes-s*, ceindre.

20° *p*, *b*, *v*.

āp, *āb*, travail, copte *ieb*, *iev* ; *beḥ*, *peḥ*, couper.

21° *p*, *f*.

āf, *āp*, voler ; *kef. šep*, prendre ; *sep*, *sef-t*, couper.

22° *p*, *m*.

āp, *ām*, liquide, *āp-t*, mesure, *ām-ūū* (?), mesurer ; *rep*, fleurir. copte *lam*, splendide ; *men*, *penā*, transporter ; *peḥ*, lac, *meḥ*, arroser ; *sep*, *sema*, tuer ; copte *peš*, *meš*, diviser.

23. *b*, *m*.

āhb, *āhm*, encens ; *āhab*, *āham*, courir ; *bal*, *ber*, *mer*, œil ; *men*, *ben*, manquer ; *bari*, copte *mr-om*, navire ; *bāh*, *meḥ*, puiser ; *qem-t*, *heb-t*, se plaindre ; *qen-b*, copte *kol-m*, angle ; *mrh*, copte *brehī*, gras ; *mes. besa*, protéger ; *neb*, copte *nīm*, tout ; *sāb*, *sām*, nonnête ; *tebā*, copte *θom*, fermer ; *teḥm*, *teḥbu*, mordre ; *ḡab*, *ḡam*, incliner ; *heb*, *hem*, pêcher.

24. *f*, *m*.

serf, *sarmm*, *herp*, inondation ; *s-ḡef*, *s-ḡem*, couper.

25. *p*, *b*, *m*.

bal, *mer*, œil, *per*, voir ; *pāpā*, *ma*, briller ; *ḡeb-s*, lampe, *hem*, voir ; *hem-s*, être assis, *hep*, *heb*, aller.

26. *p*, *f*, *m*.

šep, *ḡem*, copte *shīm-i*, prendre.

27. *b*, *n*.

beq, *neh*, arbre ; *bešt*, *neš ut*, salive ; *beχ-n*, frapper, *nek* ; *beh-n*, *neχ-ī*, protéger ; *u-beχ*, *u-neχ*, vêtir ; *seb*, *sebi*, *seni*, passer ; *heb*, *hun-n*, charrue ; *hebt*, *hent*, couper.

28. *m*, *n*.

gem, *ken*, temps ; *mā*, *nā*, parvenir ; *ma*, *nāā*, briller, couleur ; *met*, *ne'tne't*, établir ; *mat-t*, *net*, humide ; *meti*, *nut-r*, crier ; *meh*, *nāš*, s'emparer de ; *meh*, *next*, fort ; *nen*, *men*, non ; *rem-t*, *ren-nt*, déesse des moissons ; *mer-u*, *ner-u*, homme ; *semer*, *neser*, malheureux ; *tem*, *ten*, couper ; *hem*, *hen*, voir ; *han*, ordonner, maître, esclave, *hamu*, *hem-i*, gouverner ; *kem-ā*, *qen*, frapper.

29. *p*, *n*.

šep, prendre, *šennu*, filet ; *pek*, *nek*, frapper ; *peh-t*, *neh*, séparer ; *peχ-t*, *nah-t*, tomber ; *pes*, brûler, *nes*, flamme.

30. *p*, *m*, *n*.

šep, heure, *gem*, *ken*, copte *djep* ; *sep*, *sema*, *sen*, couper ; *hep*, *hen*, aller, *hem-s*, être assis.

31. *b*, *m*, *n*.

ben, *men*, *nen*, manquer ; *bar-i*, *nār*, poisson ; *sema*, *sen*, couper, *seb-ā*, glaive ; *sam*, *sensen*, *sebseb*, ceindre ; *χm-t*, nez ; *χn-m*, sentir, copte *sb-ša*, nez ; *šeb-t*, *šebn*, *šen-m*, *χen-m*, joindre ; *heb-t*, *hamu*, *hen*, ordonner.

32. *p*, *b*, *n*, *m*.

patu, source, *betbet*, couler, *net*, eau.

33. *p*, *u*.

ut-b, *pet*, *pes*, aller ; *ūaš*, *peš*, briser ; *patu*, fontaine, *uat*, couler ; *sep-s*, *suu*, prier ; *tep*, *tu*, tête.

34. *p*, *b*, *f*, *u*.

ūa, *fa*, *ba-i*, porter ; *bāh*, *fuḥ*, copte *uoth*, *peh-t*, verser.

35. *b*, *m*, *u*.

beh-āu, *ūah*, *meh-ī*, poisson ; *mār*, ceinture, *ur-ti*, couronne ; *tām*, sceptre, *tāu*, baton, *ṭebṭeb*, frapper.

36. *v* (*b*), *n*, *u*.

bas, *ūaš*, *neš-t*, couper ; *hab-q*, *ken-n*, être faible.

37. *f*, *ai*, *ei*.

copte *djēf*, *djaie*, désert.

38. *p*, *b*, *au*, *m*.

seb, *sem-a*, *šen*, *teb-n*, *t'aūa*, *t'aau*, *tema*, cheveux, laine.

39. *r*, *l*.

ār, *āl*, monter ; *ārq*, *ālk*, lier ; *āšer*, *āšel*, fleuve ; *iār*, *iāl*, splendeur ; copte *krōm*, *klōm*, feu ; *qer-r*, *qel-l*, holocauste ; *qerf*, copte *kelou*, voile ; *ur-ī*, *ūal*, abondance de cheveux ; *ro*, copte *la*, *lō*, bouche ; *r-bor*, copte *e-bol*, hors de ; *rek*, *lek*, temps ; *rek-h*, *lek-h*, briller ; *ranen t*, *lanen-t*, Cerès ; *rem*, copte *rimi*, *limi*, pleurer ; *rest*, *lest*, l'Enfer ; *reṭ*, *leṭ*, escalier ; *reṭ*, copte *let*, le pied ; *tešer*, *tesel*, encens.

40. *r*, *n*.

ār, *ān*, être ; *arb*, *ānbu*, contenir ; *berber*, *benben*, bouillir ; *ken-h*, *ker-h*, obscur ; *nbūt*, copte *erbit*, siège ; *rem*, *lem*, homme ; *peneš*, *pereš*, globule ; *per*, naître, *ben-n*, engendrer, phallus, *bennu*, fils ; *reṭ*, *nett*, lier ; *refnef*, *nefnef*, ver ; *her*, *hen*, vase ; *her*, *hon*, prince ; *her*, *hen*, *hān*, avec.

41. *l*, *n*.

las, *nes*, langue ; *nesep*, copte *lapsi*, couper, bois coupé.

42. *r*, *l*, *n*.

ārq, *ānq*, envelopper ; *merh-u*, *menh*, cire ; *refref*, *nefnef*, *leṭif-i*, fragment ; *χel*, *hun*, *šer*, jeune homme.

Nous avons choisi les exemples les plus frappants ; ils ont surtout ceci de remarquable que les mots avec les mutations phonétiques les plus fortes conservent le même sens, ce qui n'arrive pas sur le terrain Sémitique, ni sur l'Indo-Européen. C'est pour nous un précieux point de repère. Nous verrons, en effet, plus loin, toutes les mutations phonétiques ci-dessus et celles ci-après se reproduire dans les deux autres familles, mais difficilement reconnaissables comme telles, parce que les variantes ont pris des sens quelquefois tout-à-fait différents ; de sorte que nous serions déroutés, si nous ne possédions le fil que nous fournissent les doublets Egyptiens dont le sens n'a pas encore évolué.

D'autre part il faut retenir la *largeur de l'oscillation* entre les consonnes. C'est ainsi qu'on passe de *k* et *h* à *θ*, *t* et *s*, de

p et de *b* à *m* et *n*, de *r* à *l* et *n*, directement même de *b* à *n*. Nous ne pourrions le croire si nous n'en avions pour preuve l'identité de signification des mots ainsi rapprochés en Egyptien, et si d'autre côté, nous n'avions constaté une oscillation aussi large dans beaucoup d'autres familles.

Tel est le premier signe de vie de la racine, l'échange entre ses phonèmes consonnantiques. Un pareil échange existe entre les voyelles, mais il est plus difficilement saisissable, on ne pourrait le constater qu'en Copte, car en vieil Egyptien les voyelles ne sont souvent pas marquées.

Mais la racine a une vie plus intense qui avait été jusqu'à présent à peine soupçonnée. Elle se manifeste par les phénomènes suivants :

(*A continuer.*)

R. DE LA GRASSERIE.

LA LUMIÈRE ZODIACALE

D'APRÈS LES ANCIENS.

Suivant MM. Gruson (1) et Brugsch (2), les Egyptiens auraient connu et adoré de tous temps la lumière zodiacale, phénomène visible surtout en Orient, avant le lever et après le coucher du soleil. C'est une sorte de gerbe étincelante ou de pyramide lumineuse qui apparaît droite sur l'horizon en été, tandis qu'elle penche plus ou moins le reste du temps, et qui provient, selon Dominique Cassini, d'une nébuleuse lenticulaire environnant le soleil. Plusieurs astronomes, entre autres M. Faye, voient dans cette nébuleuse une poussière de corpuscules ou de corps servant à alimenter la chaleur du soleil, dont la lumière est en effet celle d'une flamme contenant des poussières solides en ignition, d'après les expériences de polarisation d'Arago. Le soleil, conjecturait Descartes (3), est « un amas de poussière qui se meut avec violence ».

Les Egyptiens auraient figuré la lumière zodiacale sous la forme d'un triangle tantôt droit et tantôt penché. M. Brugsch ajoute à ce renseignement que, (en dehors de l'Egypte évidemment), « la connaissance de la lumière en question ne date que d'une époque relativement très récente. Elle a été observée pour la première fois vers l'an 1660 (4) ».

Toutefois, il paraît bien que cette constatation avait été faite par les Grecs longtemps avant l'ère chrétienne, quoique ni

(1) Im Reiche des Lichtes.

(2) Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Mars 1893, p. 231-6, et Juin 1893, p. 337-91.

(3) Principes de la philosophie, 3^e partie, ch. 21, 22 et 72.

(4) Proceedings, Mars 1893, p. 231-2.

M. Brugsch ni M. Gruson n'en aient parlé, et il sera peut-être utile de le montrer brièvement.

Diodore, dans sa description de l'Arabie, rapporte que là « le soleil semble sortir de la mer comme un charbon ardent qui jette de grandes étincelles ; qu'il ne se montre point, comme à nous, sous la forme d'un disque, mais qu'il s'élève sur l'horizon comme une colonne dont le chapiteau est un peu écrasé (la pyramide zodiacale est un peu courbée à sa tête, dit M. Brugsch) (1), ἀλλὰ κίονι τὸν τύπον ἔχειν ἐμφερῇ, μικρὸν ἐμβριθεστέραν ἔχοντι τὴν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐπιφάνειαν. Diodore continue en citant Agatharcide de Cnide, auteur d'une histoire d'Asie (2), à qui ce qui précède est certainement emprunté aussi : « à son coucher, après avoir disparu, il semble éclairer le monde de nouveaux rayons (3) ». Le dernier traducteur français de Diodore, Hoefér, ne s'y est pas trompé, et a joint au texte la note que voici : « une colonne de feu s'élevant de l'horizon, une gerbe de lumière jetant des étincelles comme un charbon ardent, etc., en un mot plusieurs de ces phénomènes énumérés par l'auteur, semblent bien s'appliquer à certains effets de la lumière zodiacale. » Strabon, qui utilise surtout Artémidore et Eratosthène au sujet de l'Arabie (4), ne dit rien de cela, non plus qu'Hérodote, mais les mêmes phénomènes avaient été remarqués dans un tout autre endroit.

Certains philosophes grecs, dont Lucrèce résume les opinions, prétendaient que chaque jour un nouveau soleil naît d'une condensation de nuages enflammés, comme tous les autres astres, et, dit le poète,

*Quod genus Idæis fama est e montibus altis
Dispersos ignes orienti lumine cerni,
Inde coire globum quasi in unum et conficere orbem* (5).

Un peu plus tard, Diodore décrit le fait d'une façon moins

(1) Proceedings, Mars 1893, p. 232.

(2) Diodore, III, 10.

(3) Id., III, 48, traduction Hoefér.

(4) Strabon, XVI, 4, 19.

(5) De natura rerum, V, 662-4 ; cf. 730.

sommaire en parlant de l'Ida : « cette même montagne offre un phénomène étrange. Au moment où le Chien (Sirius) se lève au sommet de l'Ida, l'air qui environne ce sommet est si calme qu'il semble se trouver au-dessus de la région des vents, et, la nuit durant encore, on y aperçoit le soleil levant qui projette ses rayons, non pas sous forme de disque, mais sous forme d'une flamme dont les rayons se dispersent en tous sens et qui représentent des gerbes de feu se dessinant à l'horizon. Peu de temps après, ces rayons épars se réunissent en un seul faisceau de la dimension de trois plèthres (90 mètres), μετ' ὀλίγον δὲ συνάγεται ταῦτα πρὸς ἓν μέγεθος, ἕως ἃν γένηται τρίπλεθρον διάστημα, et, lorsque le jour paraît, le soleil se montre avec son disque lumineux ordinaire (1) ». Enfin, après Diodore, Pomponius Mela dit la même chose, en écourtant le début et en allongeant la fin de la description, inexacte chez lui en ce sens qu'il a pris le faisceau pour un globe : *Ea (flamma) cum diu clara et incendio similis effulsit, cogit se ac rotundat, et fit ingens globus. Diu is quoque grandis et terris annexus apparet : deinde paulatim decrescens, et quanto decressit, eo clarior, fugat novissime noctem, et cum die jam sol factus, attollitur* (2).

Ces trois écrivains ont emprunté leurs renseignements à quelques traités grecs antérieurs, probablement aux ouvrages du chef de l'école des Eléates, l'ionien Xénophane de Colophon, maître de Parménide. En effet, c'est la théorie de Xénophane sur le renouvellement journalier des astres (3), assez semblable sur ce point à l'opinion d'Héraclite (4), que Lucrèce expose en l'appuyant sur les observations faites au mont Ida. On adorait sur l'Ida Cybèle (5), *Idæam matrem* (6), et Zeus (7) qui y avait déjà des autels du temps d'Homère (8) : aussi n'y aurait-il rien

(1) XVII, 7, traduction Hoefér.

(2) II, 18.

(3) Plutarque, de Placitis philosophorum, II, 13, 20 et 25.

(4) Aristote, Meteorologicorum II, 2, et Problematum sect. XXIII, 30.

(5) Strabon, X, 3, 12-14.

(6) Lucrèce, II, 611.

(7) Platon, Civitas, III, et Lucien, Dialogues des dieux, IV, 2.

(8) Iliade, VIII, 48.

d'étonnant à ce que des observations astronomiques et météorologiques eussent été faites là de très bonne heure. Comme pour nos touristes le lever du soleil sur le Righi, l'apparition de la lumière zodiacale devait être, jadis, une curiosité motivant l'ascension de la montagne par les dévots ou les voyageurs.

On voit que la connaissance de la lumière zodiacale a pu être très ancienne dans le monde grec, où l'on ne négligeait pas plus qu'en Egypte l'examen des astres. Posidonius avait passé trente jours, en Espagne, à observer le coucher du soleil sur l'Océan (1), et Strabon vit encore à Héliopolis un prétendu observatoire d'Eudoxe (2) ; *Eudoxus quidem in cacumine excelsissimi montis consenuit, ut astrorum cœlique motus deprehenderet*, dit non sans quelque ironie un des personnages de Pétrone (3).

Xénophane vivait au sixième siècle avant l'ère chrétienne, et Agatharclide au deuxième.

II

La confrontation de ces renseignements avec ceux que fournit l'Egypte, permet de faire quelques remarques.

En premier lieu, les Grecs voyaient dans la lumière zodiacale une des singularités de l'Arabie, et les Egyptiens avaient fait à Pa-Sapt du triangle personnifié, Sapt, la divinité de leur nome arabe, où ils l'assimilaient au dieu spécial de l'Arabie, Bès (4), (probablement le Feu). Ils appelaient Sapt *le maître de l'Orient et de l'Arabie* (5), ainsi que l'Ame orientale, *ba ab-ti* (6) ; (le Soleil était *ba sapt* dans la terre (7), c'est-à-dire âme-triangle ou âme du triangle). Sapt était un Horus, dieu adoré aussi sous le nom d'*Horus sur sa colonne* (lotiforme) dans le nome ara-

(1) Strabon, III, 1, 5.

(2) Id., XVII, 1, 50.

(3) Satyricon, 88.

(4) Naville, Goshen, pl. 2 et 4.

(5) J. de Rougé, Géographie de la basse Egypte, p. 141.

(6) Naville, Goshen, pl. 1 ; cf. Pepi I, l. 669, Merenra, l. 656, et Champollion, Notices, I, p. 860.

(7) Bonomi et Sharpe, The alabaster sarcophagus of Oimenepthah I, pl. 8, B ; cf. id., pl. 2, c.

bique (1) et dans son voisinage : le centre du culte d'Horus sur le lotus était aux deux Buto, dans l'une desquelles le jeune dieu avait une île flottante, comme la Délos d'Apollon (2). Là, il avait été nourri par la déesse lotus Uadjit, forme d'Isis (3), et compagne de Bubastis (4) qui est probablement la Flamme, comme sa variante Sekhet. L'Horus de Buto, ou l'Harpocrate sur le lotus des médailles (5) et peut-être le nain dans l'île orientale des vieux textes (6), représentait le soleil levant qui renaissait chaque matin, à peu près comme le soleil d'Héracrite et de Xénophane : peut-être sa colonne symbolisait-elle à Buto la lumière zodiacale, comme le triangle la symbolisait à Pa-Sapt.

En second lieu, c'est au moment de la Canicule que la lumière zodiacale était visible le matin du haut de l'Ida, et la Canicule se nommait en égyptien le triangle, Sapt, Sothis, ce qui montre que les Egyptiens avaient établi, comme les Grecs, une certaine corrélation entre les deux phénomènes, grâce sans doute à la longueur du jour et à la pureté de l'air en été. Sothis était Isis, la mère d'Horus, et une vieille formule jouant sur le sens du mot *sapt*, qui signifie aussi *féconder*, comme le savait Plutarque (7), dit qu'Horus-Sapt naît d'Isis fécondée, *sapt* (8) ; cette formule, pour Sothis, nous ramène par Horus au type que représente le Sapt arabe ; d'autres documents placent d'ailleurs Horus dans Sothis (9). Ainsi, avec Sothis, la lumière zodiacale se trouve assimilée à l'étoile qui l'accompagne.

En troisième lieu, un texte unique peut-être mais certain, appelle au papyrus magique Harris, dans la conjuration du crocodile, le dieu chien Anubis du nom de Sapt, *fils du Soleil* . D'après cet indice, les Egyptiens auraient fait du chien, lors de

(1) Naville, Goshen, pl. 7.

(2) Hérodote, II. 156

(3) J. de Rougé, Edfou, pl. 148.

(4) Naville, Recueil de travaux, X, p. 59.

(5) Id., p. 62.

(6) Pepi, l. 400-1, et Merenra, l. 572-3.

(7) Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 61.

(8) Teta, l. 276-7, et Pepi I, l. 30-1.

(9) Cf. Todtenbuch, ch. 101, l. 7.

la Canicule comme on le verra plus loin, un gardien, un messenger ou un compagnon dans leurs fables, la lumière zodiacale étant, selon l'expression de M. Brugsch (1), « un espèce de messenger ou héraut du soleil naissant », comme d'ailleurs la lumière crépusculaire (2). Pour les Grecs, le Chien était principalement l'auxiliaire d'Orion, (le chasseur et aussi le plongeur), ou celui d'un Icarios analogue sans doute à l'Icare fils de Dédale, qui se noya. Pour les Egyptiens, le chien, ou Anubis, était sans cesse en contact avec Osiris, qu'il retrouva après sa disparition (3), et qui personnifiait Orion, *maître du vin*, (4) sous le nom de Sahu, le Voyageur, représenté tenant ou ramassant son sceptre (5), le Baudrier. La constellation d'Orion se montre surtout en été, comme Sothis, et commence à disparaître en automne, sous le signe du Scorpion, son ennemi, d'après les anciens mythographes (6). Au papyrus magique Harris, le contexte montre bien qu'on est là dans un cercle d'idées relatives à l'apparition de Sothis, et aussi au début de la crue que l'astre semblait produire, son lever héliaque coïncidant jadis avec le débordement du Nil : le crocodile, un des emblèmes de l'eau douce (7), devenait alors plus dangereux puisque l'eau, en montant, le portait sur plus de points qu'il n'en atteignait durant la sécheresse. C'est pour ce motif que l'auteur des formules à prononcer contre le crocodile menacé du dieu Sapt (8), au papyrus magique, songeait à la crue et à Sothis. Une de ces conjurations finit par : « *je suis le grand Bah* », (dieu de la crue (9), figuré par un phénix sur le triangle, d'après M. Brugsch) (10), et le texte continue par le passage

(1) Proceedings, Mars 1893, p. 234 et 236.

(2) Cf Tombeau de Ramsès VII, Salle, Paroi droite, A, B, C.

(3) Diodore, I, 18.

(4) Merenra, I, 67, et Pepi I, I, 98.

(5) Champollion, Notices, II, p. 569 et 619, et Todtenbuch, ch. 180, I, 19.

(6) Fragmenta historicorum græcorum, édition Didot, I, Phérécyde, 4 ; et Ovide, Fastes, V, 541.

(7) Eusèbe. Préparation évangélique, III, 11.

(8) Chabas. Papyrus magique Harris, pl. 8, I, 7.

(9) Chabas, Troisièmes Mélanges, II, p. 260.

(10) Proceedings, Juin 1893, p. 391.

relatif à Anubis : « *autre chapitre. O âme, ô âme, je suis Anubis-Sapt, fils de Nephthys. — Dire quatre fois. — Autre chapitre. A droite, à droite, à gauche, à gauche ! Je suis Anubis-Sapt, fils du Soleil. — Dire quatre fois (1)* » (M. Chabas a traduit *Anubis-Sothis*) (2). La conjuration suivante dit qu'Isis a desséché le fleuve d'un coup d'aile, puis l'a fait remonter par ses pleurs (3) ; la crue du Nil était censée en effet avoir pour cause les larmes d'Isis (4) sous sa forme d'Isis-Sothis (5), ce qui est l'origine de la goutte céleste des Coptes. D'après le papyrus magique, le chien de la lumière zodiacale accompagnait donc le retour de la crue et des jours caniculaires, de même que la lumière zodiacale, pour les Grecs, apparaissait à la Canicule.

Si le triangle est réellement la lumière zodiacale, comme il n'y a pas lieu d'en douter, il résulte des trois remarques qui précèdent que, pour les Egyptiens, cette lumière aurait été *caniculaire*, c'est-à-dire *sothiaque*, et *arabique*, comme pour les Grecs. Il y a là trois points de contact montrant que le même phénomène, connu des Egyptiens et des Grecs, avait donné lieu chez les deux peuples à des observations et à des fables analogues.

E. LEFÉBURE.

(1) Papyrus magique Harris, pl. 7, l. 7-8.

(2) Id., p. 146.

(3) Id., pl. 7, l. 8-11.

(4) Pausanias, X, 32.

(5) Brugsch, Matériaux pour le Calendrier, p. 29.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

2° De la filiation des idées résultant de la bifurcation d'un mot ou du concours de plusieurs synonymes.

Ici la sémantique s'engage un peu plus de la syntaxe dans la morphologie, elle reste bien psychique dans son essence, seulement ce sont des modifications phonétiques ou morphologiques qui sont l'occasion de son développement.

Le cas de la bifurcation d'un mot amenant pour ainsi dire une bifurcation de l'idée est bien connu, mais très curieux, c'est celui des *doublets* ; on peut l'observer de près dans la langue française où il opère méthodiquement. *Cathedra* donne à la fois *chaise* et *chaire* ; le dernier qui a d'abord le même sens que le premier en prend ensuite un différent. De même *champ* et *camp* venus tous les deux de *campus* ; *doña* et *dueña* venus de *domina* ; *raison* et *ration* venus de *ratio* ; *cursus* à son tour donne *cours* et *course* ; *pensare* donne *peser* et *penser*. Mais ce procédé ne serait qu'accidentel chez nous, si les importations faites en masse du latin en français au 16^e siècle n'étaient venues lui donner un caractère général. Depuis cette époque on trouve à côté de presque chaque mot français un mot franco-latin, synonyme à l'origine, puis qui exprima une nuance de la même idée ; Brachet a essayé d'en donner une liste complète. Citons seulement quelques exemples : *blâme* et *blasphème*, *chancre* et *cancer*, *compte* et *comput*, *dette* et *débit*, *dime* et *décime*, *essaim* et *examen*, *ange* et *angelus*, *meuble* et *mobile*, *orgue* et *organe*, *poulpe* et *polype*, *porche* et *portique*, *hôtel* et *hôpital*, *nager* et *naviguer*, *sevrer* et *séparer*, *sembler* et *simuler*, *cherté* et *charité*, *avoué* et *avocat*, *délié* et *délicat*, *douer* et *doter*.

La synonymie se rattache au procédé précédent, puisque les

mots doublets ont eu d'abord un sens unique, mais elle peut venir aussi d'autres sources : *poison* et *venin* sont d'abord synonymes, puis prennent une signification différente. De même *désirer* et *souhaiter*. De même le *bonheur* et la *félicité*, le *gain* et le *profit* etc.

3° *De la filiation des idées par leur composition ou leur dérivation, ou de la fusion de plusieurs idées en une seule.*

Cette partie de la sémantique est une des plus importante, et cependant les sémantistes l'ont complètement négligée, et comme elle est tout-à-fait en dehors du domaine des lexicologues et des phonétistes, c'est ainsi un sujet tout-à-fait neuf.

Nous n'avons pas cependant l'intention de le développer ici, car il est infini, et il exigerait à lui seul un volume entier. Nous en traitons une partie dans notre *étude sur le verbe prépositionnel*.

Deux idées peuvent se réunir et opérer entre elles une *fusion intime*. Dans cette fusion elles peuvent cependant rester toutes les deux *reconnaissables*, ou bien l'une d'elles s'efface peu à peu et va jusqu'à disparaître en laissant sur l'autre son empreinte, le mot même qui exprime l'une peut se déformer, s'affaiblir et s'oublier. Dans un autre sens, les deux idées peuvent entrer dans l'idée nouvelle sur un *pied d'égalité*, nulle des deux ne le cédant à l'autre, ou bien l'autre dès l'origine est *subordonnée* à la première. Enfin dans un troisième sens les deux idées en se fondant peuvent produire une idée commune *intermédiaire* entre les deux ; si par exemple, ce sont des idées particulières, elles retranchent ce qu'elles ont de spécial et ne conservent que leur partie commune, ou l'idée produite peut être compréhensive de l'une et de l'autre. Toutes ces distinctions se subordonnent entre elles.

La principale est celle qui distingue entre le cas où il demeure dans la réunion des deux idées la persistance de ces deux idées séparées, et celui où une seule reste finalement, seulement modifiée par l'autre qui n'est plus directement sensible. De là la réunion des mots se divise en 1° *composition*, 2° *dérivation*.

La composition à son tour peut renfermer, outre un mot

qui exprime un objet principal, un autre mot qui n'exprime ni un être, ni une action, mais seulement une situation ; de là la composition proprement dite, et la composition prépositionnelle. C'est plus exactement la *locative*, parce qu'elle exprime par une préposition et correspond à une idée de lieu ou de temps, d'abord de lieu. Enfin elle peut renfermer un mot de substance ou de qualité qui ait pour objet de *classifier* le substantif ou le verbe principal.

De là *trois sortes de compositions*.

A ces caractères syntactiques de chacune d'elles répondent des caractères morphologiques. Dans la composition ordinaire les mots restent entiers, ils ont conservé une signification dans le langage où ils apparaissent non composés et la retiennent dans la composition ; dans le second l'union est plus intime, souvent le mot locatif qui conserve son emploi en dehors de la composition perd ou modifie profondément son sens dans celle-ci ; enfin dans la composition classifiante, le mot n'existe plus en dehors du conglomérat.

Telles sont les grandes lignes ; avant d'entrer dans le détail, nous devons mettre en garde contre une confusion facile à faire. Dans la composition, par exemple, il existe deux mots intimement unis mais qui n'ont pas perdu leur autonomie. Or, dans le langage ordinaire, sans qu'il y ait aucune composition, cette union peut paraître presque aussi grande, par exemple, je puis dire en un seul mot composé : *mahârâja*, le grand roi, ou en deux mots, dont l'un substantif : *mahâ râja*, le grand roi. Quelle différence ? N'y a-t-il que celle graphique d'écrire en un ou en deux mots. La distinction ne serait alors qu'apparente. Or il y en a une réelle qui est celle-ci. Dans la composition l'union est à demeure, tandis que dans la relation adjectivale, par exemple, elle n'est que momentanée, qu'accidentelle, les deux mots sont prêts à se séparer. Dans le sens lui-même pareille différence ; *mahâ râja* en deux mots signifie *un grand roi* ou bien *tel grand roi de tel nom*, tandis que *mahârâja* en un seul mot signifie *le grand roi*, dans le sens où nous dirions *Empereur vis-à-vis de roi*. Nous avons pris pour mieux faire sentir

la différence un cas où les deux sens se rapprochent le plus. On comprend qu'on ne pourra dire par composition le *livre de Primus*, par cela seul que Primus est un nom propre, et que, par conséquent, il ne peut s'agir d'une idée nouvelle permanente. La relation adjective, la relation génitive, la relation accusative sont donc essentiellement distinctes du procédé de la composition, quoique le tout consiste dans l'union de deux mots, mais cette union n'est pas dans les deux cas de même nature. Cependant les deux se touchent, et nous verrons plus loin que quelquefois la relation génitive est rendue par un procédé de composition.

A. DE LA COMPOSITION.

La composition diffère *essentiellement* de la dérivation, comme nous venons de le voir, au point de vue *syntactique*, en ce que dans la composition les deux idées après s'être jointes continuent de subsister en se modifiant, tandis que dans la dérivation une des idées, après avoir modifié l'autre, devient indistincte, ce qui se traduit morphologiquement en disant que les mots composés restent pleins, tandis qu'un des deux mots employés dans la dérivation est un mot déjà vide ou qui le devient rapidement et qui perd son emploi en dehors de la dérivation. Cependant dans la composition classifiante ou dérivante, un des deux mots est aussi devenu vide. En creusant plus profondément on trouve qu'en réalité la formation des idées se fait par *trois moyens* : 1° dans le même mot on passe à une *idée nouvelle* plus ou moins éloignée de la première, c'est ce que nous avons vu en traitant de la filiation des idées, de la sémantique proprement dite, ou bien l'idée se bifurque lorsqu'il y a plusieurs mots pour l'expression ; 2° deux idées se réunissent, et se combinent, modifiées l'une par l'autre, et quelquefois se confondant dans une idée nouvelle, mais retenant toujours quelque chose de l'ancienne, tandis que dans le procédé précédent l'idée ancienne est perdue de vue ; 3° il n'y a pas, en réalité, deux idées en présence, mais une seule laquelle est simplement modifiée par la trace qu'une

autre idée disparue a laissée sur elle. Ce sont les trois cas : 1° de filiation sémantique, 2° de composition, 3° de dérivation qui pourraient former trois termes de catégorie.

Cependant on réunit plus souvent dans un même groupe la composition et la dérivation, parce que dans les deux l'idée n'évolue plus par sa propre force, mais avec l'aide d'une autre idée.

La composition comprend 1° celle *ordinaire*, 2° la *locative*, 3° la *classifiante*.

a) *De la composition ordinaire.*

La composition ordinaire comprend à son tour 1° la réunion de deux idées *coordonnées*, 2° celle de deux idées dont l'une est *subordonnée*, 3° celle de deux idées dont l'une est *subordonnée à l'autre*, mais les deux étant *subordonnées* à leur tour à une *troisième non exprimée*. De là les composés *copulatifs*, *déterminatifs* et *possessifs*.

1° *Composition copulative.*

C'est le cas le plus simple. Les deux mots qui se coordonnent simplement peuvent être deux substantifs, ou un substantif et un pronom, ou deux verbes. Dans ces diverses hypothèses la coordination peut produire avec les deux idées en présence une *troisième idée* distincte, ou les deux idées, au contraire, *s'unir simplement*.

Ce premier cas est exceptionnel. On peut citer le Chinois qui en fait un grand usage. Beaucoup d'idées dans cette langue étant concrètes, si l'on veut obtenir l'idée abstraite, on le peut en réunissant dans le même mot les deux concrètes qui se complètent réciproquement. Ainsi aucun mot n'existe pour l'idée *frère*. Les Chinois ne conçoivent que ces deux idées concrètes : *frère aîné* et *frère cadet*. Ils les réunissent ainsi dans le même mot *frère aîné + frère cadet = frère*. Ce procédé est singulier : en dehors de la composition cette juxtaposition signifierait le *frère aîné et le frère cadet = les deux frères*. Ici les deux termes se composant perdent ce

qu'ils ont de particulier et ne conservent que ce qu'ils ont de commun : *frère* ; l'idée abstraite trouve ainsi son expression.

Quelque chose d'un peu analogue a lieu en français dans les temps conjugués par des auxiliaires : *je suis venu* ; *suis* perd son temps de présent, *venu* perd son mode de participe ; les deux ensemble expriment l'indicatif passé.

Le second cas est fréquent. Il s'applique à l'union du substantif, à celle de deux verbes, à celle d'un substantif et d'un pronom.

L'union de deux substantifs où aucun ne perd la préséance est très fréquente en Sanscrit : *Mitrā-Varuna* (Mitra et Varuna). Elle est rare en grec $\nu\chi\theta\text{-}\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu$, *nuît et jour*.

Celle de deux verbes existe dans la langue Jagane (Fuégienne) *kö tūmūšōnuhr-kūtānu-dē*, il se tourna et dit.

Celle d'un substantif et d'un pronom est de droit commun dans la langue Nama, où l'on dit

Au-ta, homme-moi, *au-khum*, homme-vous deux, *au-gye*, hommes-nous, *au-ts*, homme-toi, *au-go*, homme-vous ; *au-b*, homme-lui, et par extension *l'homme*, mais jamais : *homme*.

2° Composition déterminative.

La composition déterminative, quant à ses effets, se divise en trois classes. Dans la première les deux idées coexistant modifient plus ou moins leur sens ; dans la seconde, le mot déterminant disparaît après avoir accompli son œuvre ; dans la troisième, c'est le mot déterminant dont le sens est modifié.

a) Composition déterminative normale.

C'est le cas le plus fréquent de tous ceux de composition. Il faut y distinguer encore l'attributive ou appositive, et celle de dépendance.

L'*attributive* est celle où une idée qualifie l'autre, qu'elle soit d'ailleurs substantive ou adjective $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\text{-}\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$, grande ville ; $\alpha\nu\delta\rho\omicron\text{-}\pi\alpha\iota\varsigma$, enfant viril, *meri-dies* pour *medi-dies*, midi.

La composition de *dépendance* est celle dont l'un des termes est le complément de l'autre ; tantôt le premier est un substantif régi par le second $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\text{-}\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\varsigma$, le beau frère ; tantôt il est régi par un adjectif $\pi\omicron\delta\omega\kappa\eta\varsigma$, ou *lucifer* ; tantôt il est verbal et régit le second : $\varphi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma$.

A ce point de vue il faut distinguer la composition 1° *déterminative proprement dite*, 2° *qualificative*, 3° *explicative*.

La *déterminative* est celle où le mot déterminant joue un rôle analogue à celui joué par le mot au génitif, au datif, à l'ablatif etc. dans le langage à mots distincts. C'est le plus fréquent.

La *qualificative* est celle où le déterminant joue le rôle d'adjectif ou de nom en apposition : *urbs Roma*.

L'*explicative* est celle employée par le Chinois et par l'Égyptien pour empêcher qu'une confusion ne s'établisse entre les *homophones* ; par exemple, on fait suivre dans l'écriture Égyptienne l'expression phonétique d'une expression figurative. En Chinois, après le nom de l'objet on place celui de la classe à laquelle il appartient. Cette composition se rapproche de celle classifiante dont il sera ci-après parlé.

A la composition qualificative se rattache celle en usage en Nama d'apposer au substantif, comme un article, un des pronoms d'une des trois personnes. C'est aussi l'origine de l'article. Enfin le pronom prädicatif préfixé ou suffixé au verbe est une composition de ce genre, remplaçant celle de dépendance formée par la préfixation du pronom possessif.

Une autre distinction existe suivant les diverses parties du discours qui sont unies. Tantôt ce sont deux substantifs, tantôt un substantif et un adjectif, tantôt deux adjectifs, tantôt deux verbes, tantôt un verbe et un adverbe, tantôt enfin un verbe avec un substantif qui lui sert de complément. Ce dernier cas retiendra notre attention.

Enfin l'un des deux mots composés peut jouer vis-à-vis de l'autre le rôle de tous les cas et non pas seulement du génitif ; il peut être au datif, à l'ablatif, à l'instrumental ou au locatif, ou plutôt dans un rapport qui est l'image d'un de ces cas. On en a des exemples dans les mots composés français : *pied-à-terre* (locatif), *croc-en-jambe* (locatif), *fier-à-bras* (datif), *vanu-pied* (instrument), *Hôtel-Dieu* (génitif), *terre-plein* (génitif), *li-cou*, (accusatif). Mais sous un autre rapport quelques-uns des composés donnés pour exemple sont des composés possessifs.

A un certain point de vue il n'y a pas de verbes composés.

En grec et en latin, par exemple, la composition, lorsqu'elle y existe se trouvait déjà dans les substantifs d'où le verbe est dérivé. Mais dans d'autres langues existe le verbe composé, et il est très intéressant à étudier. De même que la composition de deux substantifs imite la déclinaison, et surtout le cas génitif duquel il est parfois malaisé de le distinguer, si au point de vue morphologique la composition est syntactique, de même la composition de deux verbes, d'un verbe et d'un adverbe, et surtout d'un verbe avec son complément, est parfois très difficile à distinguer des relations dans la proposition de ces diverses idées séparées.

Pour bien le comprendre il faut se rendre compte de la nature du rapport qui existe entre un verbe et son complément ; ce n'est pas une simple *relation* comme celle entre le sujet et le verbe, mais un *complément* dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire que le verbe n'est pas complet sans le substantif. Cela est surtout sensible s'il s'agit de verbes à sens généraux qui deviennent facilement des mots auxiliaires ; par exemple, dans cette locution *faire la guerre*, le mot *faire* seul ne donne aucune idée précise de l'action, il est trop vague ; c'est une *abstraction*. Entre *faire* et la *guerre* il n'y a pas une simple relation de substantif à verbe ; la seconde idée fait partie intégrante de la première ; il faudrait écrire logiquement *faire-la-guerre*. Cela est aussi vrai, quoique moins sensible, lorsque le verbe est moins général, comme *aimer*. Ce verbe employé seul n'est qu'une abstraction, il faut dire qu'on aime telle personne ou telle chose pour donner une idée nette. Jusque-là on n'a qu'un commencement d'action. Et cela est exact même de certains verbes intransitifs. On dira bien : *marcher* d'une manière absolue, le verbe alors se suffit à lui-même ; mais on ne pourra dire ainsi *aller*, il faut dire *aller à x*, ni *venir*, il faut dire *venir de x*, ou bien l'on reste en face d'une abstraction ou d'une moitié d'idée. En un mot, quand la relation dative, accusative ou ablative semble unir deux mots, cela est vrai dans l'état actuel de telle langue, mais dans la philosophie du langage et aussi dans beaucoup de langues il n'y a qu'un

mot, qu'une idée dont chacune de celles ci-dessus exprimées ne fournit qu'une moitié. Il n'y a plus relation, il y a composition.

Cela paraît moins nécessaire, mais est encore vrai quand il s'agit de deux verbes. Nous disons en français : *il vint et il dit*, ce sont deux idées distinctes. D'autres langues unissent ces deux idées, et disent : *il vint-dit*. Mais il s'agit là en même temps de composition copulative, les deux verbes étant sur le même pied. Nous disons en français *je veux venir*. Or le verbe *vouloir* s'il était seul ne serait qu'une abstraction. On écrirait donc plus logiquement *je veux-venir*. Il s'agit alors bien de composition de détermination.

Enfin souvent l'adverbe est lui-même nécessaire pour terminer le sens du verbe. *Comment vous portez-vous ? Je suis bien, je suis mal*. Le verbe *suis* seul ne serait qu'une abstraction, il n'est, nous ne dirons pas complété, mais même terminé que par les mots *bien* ou *mal*.

Si des principes nous descendons à leur application, ils deviennent palpables dans la langue Nahuatl. Par l'incorporation du complément direct entre le pronom-sujet et le verbe non seulement lorsque, comme dans beaucoup d'autres langues, le complément est un pronom, mais même lorsqu'il est un substantif, elle arrive à ce résultat. L'incorporation est une véritable composition verbale : *ni-coc-chihua* = je-souliers-fais ; *ni-chochi-tecui* = je-fleurs-cueille ; *ni-na-ma-popohua* = je-mains-lave ; *ni-no-cno-mati* = je-moi-pauvre-pense.

Le Nahuatl applique le même procédé à la réunion de deux verbes *ni-no-mahuixtilil-lāni* -je(être honoré)-désire.

Il l'applique enfin à la composition d'un verbe et d'un adverbe, au moins de l'adverbe qui est contenu dans le gérondif *ni-k-qualan-ka-itta* = je-le-en-m'irritant-vois.

On pourrait critiquer le classement ici du système polysynthétique de la langue Nahuatl en disant 1° que le procédé de la composition doit avoir pour effet une union indissoluble, et non celle dont on peut remplacer l'un des termes à chaque instant, 2° que le conglomerat ne comprend plus ici deux mots,

mais la proposition entière. A la première objection on doit répondre que la composition entre les substantifs n'est pas non plus indissoluble puisque les deux mots s'emploient séparés, qu'il en est de même jusqu'à un certain point dans la dérivation elle-même puisque le même affixe s'y applique à une foule de mots. A la seconde prétendant qu'il s'agit de la réunion dans un seul mot de ce qui compose la phrase, il faut répondre qu'outre cette intention le procédé en a une autre, celle de compléter le verbe par un mot qui lui soit réuni et ne fasse qu'un avec lui. Ce qui le prouve c'est l'*infixation* dans certaines autres langues du pronom objet non plus entre le sujet et le verbe, mais dans la racine même de celui-ci, comme cela a lieu en Tarasque et en Dacotah ; d'autre part la nécessité de joindre au verbe un complément formel *quelqu'un, quelque chose*, lorsqu'il n'y en a pas de réel, par exemple dans ces propositions, *ni-te-tla-cuilia* = je-quelqu'un-quelque chose-prends, pour : je prends.

Nous verrons plus loin que cette composition du verbe a un caractère particulier, que c'est une *composition concrète*, et non plus une *composition ordinaire* comme celle de substantif à substantif ; mais cela ne change rien à l'existence même du phénomène.

Une autre composition remarquable et qui présente le même caractère concret, c'est celle qui unit indissolublement le substantif à un *pronom possessif*. Certains langues ne peuvent exprimer certains noms, au moins ceux des parties du corps et ceux de parenté, sans y préfixer la personne à laquelle ils appartiennent au moyen du pronom qui la représente. Nous reviendrons sur ce point. Le Nahuatl est dans ce cas : on ne pourra dire *chan*, maison, mais seulement : *no-chan*, ma maison, *mochan*, ta maison, *i-chan*, sa maison, et s'il s'agit d'une maison dont on ignore le possesseur, il faudra dire : *te-chan*, là maison de quelqu'un. Il en est de même en Nahuatl. Il y a là une véritable composition entre le substantif et le pronom qui en dépend et qui le détermine, et une composition qui, nous le verrons plus tard, a un caractère concret.

β) *Composition déterminante où l'un des termes disparaît.*

Cette composition spéciale existe fréquemment en français. Un des termes disparaît, soit le déterminant, soit le déterminé, lorsque son empreinte est restée sur l'autre. Après avoir dit : *l'Ascension du Christ*, on a fini par dire *l'Ascension*, qui a exactement le même sens ; de même, après avoir dit : *la Vierge Marie*, on dit *la Vierge*, qui a la même signification, c'est le déterminant qui disparaît. Il en est de même dans l'expression *urbs Roma* qui est devenue *urbs*.

γ) *Composition déterminante où c'est le déterminant qui est modifié.*

Ici une observation préliminaire est nécessaire. Il est souvent difficile de distinguer le cas de la composition de celui où deux termes se touchent. Le criterium apparent et commode, mais faux, est dans la graphie. L'écriture n'est pas la langue, mais seulement son image, souvent infidèle. Le criterium vrai, c'est l'indissolubilité temporaire, l'individualisation du sens. Ordinairement cette individualisation et cette union ont une réalisation dans la prononciation, mais quelquefois celle-ci ne suffit pas, et il faut un procédé syntactique, c'est ce qui arrive en français où ce dernier *processus* est quelquefois marqué pour indiquer la composition. C'est ainsi que *un homme excellent* implique le concept d'idées séparées, distinctes qui se rapprochent seulement, tandis que ces mots *un excellent homme* sont une véritable composition qui devrait s'écrire *un excellent-homme*. Il y a là une nuance peut-être délicate, mais bien réelle. Elle a été marquée par un *procédé syntactique*. D'ordinaire le français met l'adjectif après le substantif ; en changeant sa place, en l'enclavant entre lui et l'article qui précède, il en change la physionomie et le caractère, et l'individualise. On peut suivre la marche sémantique. En disant *le Dieu bon*, j'exprime deux idées séparées que par le raisonnement je rapproche ; lorsque je dis dans une location familière : *le bon Dieu*, je signifie tout autre chose : un Dieu bien plus personnel, tout à fait individualisé. Faisons un pas de plus : le sens de l'adjectif composant va changer presque tout à fait. C'est ce qui a lieu

dans ces expressions : *bon-homme*, *pauvre-homme*, *grand-homme*, *belle-mère*, *grand'père*, opposés à *homme bon*, *homme pauvre*, *homme grand*, *mère belle*, *père grand*. Il faut y joindre *grand'mère* où se trouve un signe encore bien plus caractéristique : *grand* est un archaïsme, c'est un adjectif invariable, où la composition est, par conséquent, plus évidente. Enfin un adjectif présente toutes ces variations et passe d'un pôle au pôle contraire, c'est l'adjectif : *sacré*, dans ces trois expressions : *le cœur sacré*, *le sacré-cœur*, *sacré* (juron). Dans le dernier, *sacré* a pris un sens diamétralement opposé.

(A continuer.)

R. DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

Les dispositions du livre de l'alliance (Ex. XX 23 — XXIII 33), du Deutéronome (XII etc.) et du code sacerdotal sur le lieu du culte, comparées entre elles et avec les données de l'histoire, occupent une place importante dans les études qui ont pour objet la composition et l'origine des livres de l'Hexateuque. Les savants qui appartiennent à l'école dite grafiennne, y trouvent, comme on sait, un des appuis principaux de leur théorie sur l'évolution des institutions religieuses du peuple hébreu (1) : le livre de l'alliance ne connaît pas de loi prescrivant un sanctuaire unique ; au contraire, il autorise en termes exprès la multiplicité des autels. Le Deutéronome s'élève contre les sanctuaires provinciaux ; il réclame l'unité de sanctuaire et l'introduit comme une innovation. Le code sacerdotal la suppose établie comme une institution admise et reconnue de tous. L'ordre de succession de ces groupes de lois et des documents qu'ils représentent n'est pas, d'ailleurs, le seul résultat auquel les savants dont nous parlons se voient conduits par l'étude des données relatives au lieu du culte. Ils y trouvent un de leurs arguments favoris pour la fixation de l'âge absolu des documents dont se compose l'Hexateuque ; le Deutéronome, qui a servi d'occasion et de point d'appui à la réforme de Josias, est placé, comme d'ailleurs par un grand nombre de critiques appartenant à d'autres écoles, vers l'an 620 ; les écrits sacerdotaux sont originaires de la captivité et surtout de l'époque postexilienne.

Nous n'entrons pas à ce sujet dans de plus amples détails ; la théorie est suffisamment connue et d'ailleurs ce n'est pas de la théorie elle-même qu'il s'agira dans cette notice. La question que nous nous posons porte sur un objet plus restreint. Nous nous attacherons exclusivement à l'étude des dispositions législatives sur le lieu du culte. La portée précise de ces lois a-t-elle été toujours exactement déterminée ? Le souci d'établir des rapprochements et des compa-

(1) Sur l'importance capitale qui revient à la question de la centralisation du culte, cfr. Wellh. *Prolegomena* p. 384.

raisons pour bâtir des systèmes nouveaux ou pour défendre les vues traditionnelles, n'a-t-il pas eu quelquefois pour effet de faire confondre des points de vue essentiellement différents ?

Dans les notes qui suivent nous examinerons successivement les données des écrits jéhovistes, celles du Deutéronome et celles du code sacerdotal sur le lieu du culte ; nous le ferons en nous dégageant entièrement de toute préoccupation touchant la date relative ou absolue à laquelle il conviendrait de rapporter l'origine des documents en question.

I.

LOIS DU LIVRE DE L'ALLIANCE.

Le livre de l'alliance renferme deux passages également intéressants pour l'étude de notre sujet ; le premier occupe les vv. 24-26 du ch. XX de l'Exode ; l'autre se trouve au ch. XXIII vv. 14-19. Nous examinerons d'abord celui-ci, en rattachant à cette première étude la discussion de certaines autres données du livre de l'alliance qu'à tort ou à raison on a mises en rapport avec la question de l'unité du sanctuaire.

A.

Nous lisons à l'endroit indiqué du 23^e ch. de l'Exode : « Tu célébreras des fêtes solennelles en mon honneur trois fois par an ; tu observeras la fête des azymes, (à laquelle) sept jours durant tu mangeras des azymes, comme je te l'ai ordonné, à l'époque du mois d'Abib ; parce qu'en ce mois tu es sorti d'Egypte. Qu'on ne paraisse point devant moi (les mains) vides ! Puis la fête de la moisson, des prémices de tes travaux, de ce que tu sèmes sur les champs. Et la fête de la récolte, vers la fin de l'année, alors que tu fais la récolte des fruits de tes labeurs aux champs. Trois fois par an tout ce qui est mâle parmi toi paraîtra devant le Seigneur Jéhova. Tu n'offriras point le sang des victimes immolées avec du pain levé, et la graisse (de la victime) de ma solennité ne restera point jusqu'au matin. Tu porteras à la maison de Jéhova ton Dieu les premières prémices des produits de ta terre. Tu ne feras point cuire le chevreau dans le lait de sa mère. »

Les trois fêtes solennelles dont il est question dans ce passage répondent à celles qui sont nommées ailleurs, et qu'on appelle généralement les fêtes des Azymes, des Semaines et des Tabernacles. Elles doivent se célébrer par la panégyrie du peuple devant Jéhova. C'est la signification spéciale du terme חג (le *hadj* des Musulmans). Le précepte est d'ailleurs explicitement formulé au v. 17 : « trois fois

l'an tout ce qui est mâle parmi toi paraîtra devant le Seigneur ». En quel lieu le peuple devait-il se réunir ? A cette question nous trouvons une réponse assez claire, bien qu'indirecte, au v. 19 : « Tu porteras à la maison de Jéhova ton Dieu les prémices des produits de la terre » (1).

Le point important est tout d'abord de savoir comment il faut entendre les termes : à la maison de Jéhova ton Dieu. S'agit-il d'un sanctuaire déterminé ? Ou bien l'expression doit-elle être prise au sens collectif, de manière qu'elle s'applique indistinctement à diverses « maisons » de Jéhova établies en tel ou tel point du territoire ?

Wellhausen est d'avis qu'au v. 19 ce sont les sanctuaires locaux qui sont visés (2). Reuss en juge de même (3), ainsi que Kuenen (4), Stade (5) et bien d'autres.

Mais cette interprétation n'est pas, tout d'abord, aussi commode qu'on pourrait le croire pour le système qu'elle est appelée à servir. Il est entendu, d'après Wellhausen, que le code du livre de l'alliance fut composé à une époque où le temple de Salomon existait depuis longtemps (6). Les récits historiques l'obligent en outre à constater que la fête des Tabernacles était, dès les temps les plus reculés, célébrée *de fait* par le peuple auprès du sanctuaire central. Il remarque que les grands temples royaux (à Jérusalem et à Béthel) doivent avoir en ceci exercé une influence considérable (7). Il ajoute, à la vérité, que la fête des Tabernacles était, à cette époque, la seule panégyrie *en fait* (8) ; mais c'est précisément ce fait que nous tenons à signaler ici.

Or, Wellhausen le fait remarquer lui-même (9), la loi du livre de l'alliance n'établit, au point de vue du lieu où elles doivent se célébrer, aucune distinction entre les fêtes. Il en conclut, chose inattendue, que cette loi n'est pas favorable aux grands-sanctuaires (10). Cette supposition est absolument contraire à l'interprétation que l'auteur nous a donnée un peu plus haut du 2^d membre du v. 24 au ch. XX (11) ; en

(1) Wellh. émet l'avis que les vv. 17-19 ne se trouvent pas ici à leur place primitive. Il nous invite à comparer le v. 17 au v. 14 et 19 b à XXII 28 (*Composition* p. 92) L'argument est loin d'être décisif. Cfr. Dillmann in II. cc.

(2) *Prolegomena* p. 97.

(3) *L'histoire sainte et la loi* I p. 185. II p. 95.

(4) *G v. I.* I p. 494.

(5) *Geschichte* I p. 500 ss.

(6) *Die Composition* p. 90, p. 327 s. (coll. Kuenen *Hist. Crit. Ond.* p. 149 s., 252 ss.).

(7) I. c. p. 95, coll. p. 96 s. Voir aussi Stade *Geschichte* I p. 502

(8) Das war damals die einzige wirkliche Panegyris.

(9) p. 97.

(10) vielleicht weil sie von den grossen Tempeln nichts wissen will.

(11) I. c. p. 30.

cet endroit, nous disait-il, le législateur veut présenter comme choisis par Jéhova lui-même les lieux du culte « où la communication entre le ciel et la terre était consacrée par l'habitude (1) ». Puis encore, les sanctuaires favoris du Jéhoviste sont précisément ceux qui, d'après ses récits, ont été illustrés par les sacrifices des patriarches (2), et de ce nombre est Béthel. Jérusalem en sera également si on reconnaît, suivant la tradition, la colline de Sion dans le mont Moria de *Gen.* XXII, 2 (3). Dans tous les cas « la communication entre le ciel et la terre » régnait sans doute aussi, selon l'opinion populaire, au lieu où se trouvait l'arche d'alliance. Attribuer au Jéhoviste une autre manière de voir, ce serait l'exclure comme témoin autorisé de la tradition, et renoncer au droit de voir en lui le représentant d'une phase quelconque dans l'évolution religieuse d'Israël. Ainsi donc, lorsqu'au ch. XXIII le Jéhoviste n'établit aucune différence entre les fêtes pour l'endroit où elles doivent être célébrées, ce ne peut être par un sentiment d'hostilité envers les sanctuaires considérables. Il est évident, au reste, à la simple lecture du passage en question, que celui-ci ne fournit pas l'ombre d'un indice en faveur d'une pareille hypothèse.

Etant donné qu'en fait la solennité des Tabernacles se célébrait au sanctuaire central ; notre loi, promulguée ou composée à une époque où cet usage régnait et mettant sur le même rang les deux autres grandes fêtes de l'année, déterminant pour toutes dans les mêmes termes les conditions et le mode de leur célébration annuelle, aura entendu sans aucun doute que les deux autres aussi seraient célébrées au sanctuaire central. La loi ordonne que « trois fois par an tout ce qui est mâle en Israël paraîtra devant le Seigneur Jéhova » ; en ce qui concerne la fête des Tabernacles, les circonstances historiques devaient faire comprendre le texte en ce sens que tout ce qui est mâle en Israël eût à se rendre annuellement au sanctuaire central ; il était naturel dès lors que l'on donnât à la loi la même portée, qu'on lui supposât le même idéal, pour les fêtes des Azymes et des Semaines. Les termes dans lesquels elle était conçue n'étaient certes pas faits pour suggérer une interprétation contraire. « La maison de Jéhova » au v. 19 ne pouvait donc être, dans l'idée du législateur, que ce sanctuaire central où le peuple devait, trois fois par an, paraître devant son Dieu.

Au reste, pour justifier cette conclusion, on peut se dispenser de faire valoir la situation et les usages qui régnaient parmi le peuple

(1) wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging.

(2) p. 30 ss.

(3) 2 Chron. III. 1.

hébreu, du X^e au VIII^e siècle de son histoire. C'est manifestement un sanctuaire spécial qui est en vue dans le passage que nous examinons. Outre les raisons que nous allèguerons tout à l'heure, l'emphase seule avec laquelle il y est parlé de « la maison de Jéhova ton Dieu » nous défend de songer ici au premier autel venu. Déjà chez les anciens prophètes Jéhova n'est censé avoir son siège qu'au centre de la nation dont il est le roi (1). Si le législateur avait supposé que pour se présenter « devant Jéhova », il suffisait d'élever un autel de terre ou de pierres brutes sur un point quelconque du territoire, pourquoi aurait-il fait de cette obligation l'objet d'une loi toute spéciale, inculquant le devoir en question avec une insistance remarquable, et le restreignant aux hommes seuls, ainsi qu'aux seules fêtes solennelles ? Au ch. XXXIV nous lisons dans un passage parallèle à celui qui nous occupe la promesse suivante de Jéhova à son peuple, immédiatement après que l'obligation des trois pèlerinages annuels vient encore d'être rappelée : « Quand j'aurai refoulé les nations devant toi et que j'aurai reculé tes frontières, personne ne convoitera ta terre tandis que tu feras le voyage (*litt. : tandis que tu monteras*) pour paraître devant Jéhova ton Dieu, trois fois par an » (v. 24) (2). Reuss remarque à ce propos qu'il n'est rien dit ici d'un sanctuaire unique (3) ; mais il est clairement supposé que pour le plus grand nombre l'accomplissement du devoir prescrit entraînera l'abandon des foyers pendant un temps assez long. C'est pour la même raison sans doute qu'au verset précédent, de même qu'au ch. XXIII, les hommes seuls sont astreints à ces voyages. Remarquons une fois de plus le ton solennel sur lequel, au ch. XXXIV comme au ch. XXIII, le précepte est promulgué : Trois fois par an, tout ce qui est mâle parmi toi apparaîtra *devant le*

(1) Vr. Wellh. l. c. p. 25 s.

(2) Nous traduisons avec la Vulg. : « Quand j'aurai chassé les nations devant toi » etc. Le commentaire de Dillmann nous semble moins bien répondre au sens réclamé par l'objet du discours, bien qu'au point de vue grammatical il s'adapte parfaitement au texte. Littéralement on traduira : « Je refoulerai des peuples devant toi et je reculerai tes frontières et nul ne convoitera ta terre, » etc. Ce que Dillm. explique en ce sens : « Dieu dispersera des nations devant Israël et lui donnera un vaste territoire, de sorte que personne ne convoitera sa terre et n'osera y faire invasion, par crainte de son Dieu puissant. » Mais pourquoi présenter la crainte que les ennemis éprouveront, comme un motif de sécurité *précisément pour l'époque où Israël sera absent de ses foyers ?* On concevrait mieux que cette crainte habituelle chez l'ennemi l'eût dû plutôt porter à profiter de l'époque du pèlerinage. Le sens nous paraît être celui-ci : *même alors* que j'aurai refoulé les nations et agrandi ton territoire, alors qu'on devra venir de loin pour accomplir le devoir, Israël n'aura rien à craindre pour sa terre.

(3) *L'hist. s. et la loi.* Il p. 95.

Seigneur Jéhova le Dieu d'Israël (v. 23)... tu porteras les premières prémices de tes champs à la maison de Jéhova ton Dieu. (v. 26).

E. Renan admet qu'au ch. XXIII v. 19 de l'Exode, le législateur biblique veut parler d'une « maison » déterminée de Jéhova, d'un sanctuaire spécial. Mais il est d'avis qu'il s'agit en ce passage de « Silo ou Béthel. » « Israël, ajoute-t-il, eut son temple, moins développé que celui de Jérusalem » (1). La raison pour laquelle Renan rapportait notre loi au sanctuaire principal du royaume du Nord, doit être cherchée avant tout dans l'interprétation qu'il donnait au fameux passage *Ex.* XX 24 ss., auquel nous reviendrons un peu plus loin. Suivant ce texte, il était défendu d'établir des degrés devant l'autel de Jéhova : « Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés. » Il faudrait voir, d'après Renan, dans les dispositions formulées en cet endroit, le « résumé du culte de Jahvé comme l'entendaient les tribus du Nord. » Renan constate en effet « qu'à Jérusalem les degrés sont prescrits » (2). Il cite pour le prouver *Ex.* XXVII 1 où il n'est pas question de degrés, sinon, peut-être, d'une manière implicite, dans la mesure de trois coudées de hauteur pour l'autel. Il cite encore *Lev.* IX 22 (3) où il est dit qu'Aaron *descendit* de l'autel. — Seulement Renan n'a pas remarqué qu'il faudra au même titre admettre des degrés à l'autel de Béthel. Au 1^{er} livre des *Rois* XII 32, 33 nous apprenons que Jéroboam « monte » à l'autel qu'il a établi à Béthel ; d'après le ch. XIII v. 1, il est debout « sur l'autel. » Il semble bien supposé que cet autel n'était pas placé immédiatement sur le sol. Il n'y a donc en tout ceci aucune raison de rapporter la loi d'*Ex.* XX, 24 s. et partant celle du ch. XXIII qui appartient au même code, au culte tel qu'il se pratiquait dans le royaume du Nord, plutôt qu'à celui de Jérusalem.

S. Driver est sûrement beaucoup mieux inspiré lorsque du ch. XXIII v. 19 il conclut que « le sanctuaire où se trouvait l'arche d'alliance avait sans aucun doute la prééminence » (4). Il suppose à bon droit que notre loi vise le lieu du culte où l'arche avait son séjour. Suivant la terminologie biblique, c'est auprès de l'arche que Jéhova avait d'une manière spéciale établi sa présence et c'était là aussi, devant le siège ou le trône de Jéhova, que devaient se rendre

(1) *Hist. du p. d'Israël* II p. 373.

(2) l. c. p. 364 s.

(3) Renan ajoute du reste que les deux textes « se rapportent au second temple ». — Vr plutôt Robertson Smith *The Old Testament in the Jewish Church* (1892) p. 358, qui n'hésite pas, ici, à accepter le témoignage du 2^e livre des *Chron.* IV. 1 sur la hauteur de 10 coudées, pour l'autel de Salomon.

(4) *Introduction to the Literature of the Old Test.* p. 81.

ceux qui avaient à se présenter « devant lui », dans le sens particulier réclamé par la formule de l'*Exode*. Lorsqu'il est dit au v. 17 que trois fois par an tous les Israélites doivent paraître « devant Jéhova leur Dieu », il est sûr que la Loi a en vue un rendez-vous populaire, un endroit auquel on devra se réunir ; et l'expression « devant Jéhova » ne peut, par elle seule, servir à désigner aucun lieu déterminé, sinon celui de la résidence de l'arche. — E. König, lui non plus, ne doute point que c'est bien un sanctuaire spécial que nous avons à reconnaître aux vv. 17 et 19 du ch. XXIII de l'*Exode*. Il croit d'ailleurs que notre texte se rapporte au sanctuaire de Silo, antérieur à l'époque des rois (1).

Mais est-ce une simple *prééminence* qui est ici attribuée au sanctuaire de l'arche ? S'agit-il du sanctuaire *principal* seulement ? On ne le croirait pas à lire le passage en dehors de toute idée préconçue. Le sanctuaire est appelé « la maison de Jéhova ton Dieu » (*Ex.* XXIII 19 XXXIV, 26), sans aucune détermination. Il n'y a qu'une *maison* de Jéhova, il ne peut y en avoir qu'une ; cela semble clairement supposé. C'est à cette maison de Jéhova que les Israélites doivent porter les prémices de leurs champs (v. 19) ; pourquoi auraient-ils été obligés, sans distinction, à porter leurs prémices au *sanctuaire central*, si à côté de celui-là il y en avait eu d'autres légalement desservis par les prêtres ? (2) C'est là encore que les Israélites doivent offrir leurs dons à la divinité : « tu n'apparaîtras point devant moi les mains vides » (v. 15). Remarquons-le à ce propos, lorsqu'on affirme que durant l'époque de la « première législation », les fonctions du prêtre au sanctuaire consistaient moins à exercer le ministère sacré en matière de sacrifices qu'à enseigner la Loi ou à monter la garde, on oublie p. e. l'histoire des fils de Héli à laquelle pourtant on a volontiers recours en d'autres occasions ; on oublie des textes comme celui de *Deut.* XXXIII 10, etc. (3).

Voici cependant une première difficulté ; au ch. XXII v. 29 la loi de l'*Exode* prescrit, dit-on, de donner à Jéhova les premiers-nés du bétail, le huitième jour après leur naissance (4). N'en résulte-t-il pas évidemment qu'il devait y avoir plus d'un lieu du culte où ces offrandes fussent faites à Dieu ? (5) En effet, s'il était de règle que le premier-né dût rester

(1) *Einleitung* 1893. p. 203

(2) Cfr. Baudissin *Geschichte des alttest. Priest.* p. 262.

(3) Cfr. Baudissin l. c. p. 269 s. — La question de la compétence des laïques reviendra plus loin

(4) Dillmann, in h. l. (p. 241) ; id. *Num. Deut. u. Jos.* p. 310 ; Wellhausen *Prol.* p. 94.

(5) Rob. Smith, l. c. p. 342.

pendant sept jours auprès de sa mère et qu'il fût offert en sacrifice à Jéhova le 8^e jour, il fallait que non seulement il y eût plus d'un lieu où la cérémonie pût s'accomplir, mais que ces lieux saints fussent très nombreux ; il fallait que chacun en eût un dans son voisinage, de manière à pouvoir y amener la victime le jour même où elle devait être offerte. Mais est-il bien sûr que tel soit le véritable sens de la loi d'*Ex.* XXII 29 ? Nous ne croyons point qu'il soit prescrit en cet endroit d'offrir les premiers-nés le 8^e jour après leur naissance. Remarquons d'abord que dans le même contexte, pour autant que contexte il y a, il vient d'être question de l'offrande des redevances végétales (v. 28) (1) ; or d'après le ch. XXIII v. 19 les prémices devaient être offertes « à la maison de Jéhova », sans doute à l'occasion d'un des trois pèlerinages annuels. Il est probable *à priori* que le rituel ne demandait point pour les premiers-nés des animaux une offrande moins solennelle que pour les prémices des fruits de la terre. On se rappelle qu'au ch. XXIII v. 15 Jéhova recommande aux Israélites de ne pas se présenter devant lui « les mains vides » ; or, à l'endroit parallèle du ch. XXXIV v. 20 la même formule s'applique en particulier à l'obligation d'offrir les premiers-nés. Ceux-ci, semble-t-il, devaient donc être offerts à la « maison de Jéhova. »

Portons à présent notre attention sur un texte du Lévitique, analogue à celui qui nous occupe. Au ch. XXII v. 27 le Lévitique s'exprime ainsi : « Le veau, l'agneau et le chevreau nouveau-nés resteront sept jours sous leur mère ; à partir du 8^e jour et plus tard, ils seront agréés comme offrande à Jéhova. » Ne pourrait-on voir ici un commentaire du texte de l'Exode ? Etant donné le parallélisme entre *Ex.* XXII 29 et *Lev.* XXII 27, on peut poser touchant le premier de ces deux passages une double hypothèse.

Supposons que dans ce règlement il soit en réalité question des *premiers-nés* du bétail ; cela n'est pas explicitement affirmé dans le texte, mais le fait que la disposition se trouve immédiatement après celle concernant le premier-né de l'homme semble l'insinuer. En ce cas, nous ne verrions point pourquoi on ne pourrait expliquer notre verset au sens que voici : à partir du 8^e jour les premiers-nés des animaux seront séparés de leur mère, et réservés, consacrés à Jéhova en attendant qu'ils lui soient offerts ; parce qu'à partir de ce jour l'animal est apte à servir de victime. On ne peut démontrer que la formule : *tu me les donneras*, doive s'entendre du sacrifice ; au verset précédent la même formule est employée pour le premier-né de l'homme et elle n'y a point ce sens. Il est remarquable que le *Deut.* au ch. XV v. 19,

(1) Cfr. Dillmann p. 240 s.

suppose, sans que rien laisse soupçonner en cet endroit une dérogation quelconque ou une modification apportée à une loi antérieure, que les animaux premiers-nés ne sont offerts en sacrifice qu'à un certain âge : « Tout premier-né mâle qui naîtra du gros ou du menu bétail, tu le consacreras à Jéhova ton Dieu ; *tu ne feras point servir à tes labours le premier-né du gros bétail ; tu ne tondras point le premier-né des brebis.* » Nous le répétons, il n'est point *stipulé* dans le Deutéronome que l'animal premier-né ne sera pas offert dès le huitième jour après sa naissance, l'usage de ne l'offrir que bien plus tard est *supposé*. D'autres effets de la consécration de l'animal, antérieurs au sacrifice, sont rappelés *Lev. XXVII 26* : « Le premier-né des animaux, qui en cette qualité est réservé à Jéhova, personne n'en fera l'objet d'une consécration nouvelle ; qu'il soit bœuf ou brebis, il appartient (déjà) à Jéhova. » Il se pourrait donc que la loi d'*Ex. XXII 29*, voulant indiquer le procédé à suivre à l'égard des animaux premiers-nés, eût déterminé comme époque de leur consécration à Jéhova, le jour où ils devaient être séparés de leur mère.

Seulement, il est loin d'être certain, à nos yeux, qu'il s'agit dans notre texte, des *premiers-nés* des animaux. Il est vrai qu'il vient d'être question du premier-né de l'homme ; mais un coup d'œil jeté sur ce chapitre de l'Exode, surtout à partir du v. 16, suffit pour convaincre que les dispositions les plus hétérogènes s'y trouvent formulées bien souvent les unes à la suite des autres, sans aucun lien. Il en est de même au ch. XXIII, 1-13. Pour ce qui regarde notre verset, il n'est pas nécessaire d'en interpréter le début comme exprimant un rapport avec le verset précédent ; au lieu de traduire : *tu feras de même pour le bétail*, on traduira : *voici comment tu feras pour le gros et le menu bétail*. Cette interprétation est même recommandée par la suite du discours. Ce que nous venons de dire, en effet, sur la manière dont les préceptes les plus divers se trouvent juxtaposés dans notre recueil, s'applique en particulier au passage qui nous occupe ; le v. 29, à en juger par la construction de la phrase, se rattache bien moins au v. 28 qu'au verset 30 ; les deux membres de ce dernier verset sont reliés à ce qui précède par la particule conjonctive : « Voici comment tu feras pour le gros et le menu bétail : (le petit) restera pendant sept jours avec sa mère, le huitième jour tu me le donneras ; et vous serez pour moi des hommes saints, et vous ne mangerez point de la viande des animaux dévorés dans la campagne, mais vous la jetterez aux chiens. » Nous sommes d'avis que la prescription du v. 29 peut être considérée comme identique à celle du *Lév. XXII 27*. Ce que le législateur veut faire entendre, c'est que les animaux ne peuvent pas être offerts à Jéhova, ne peuvent pas être immolés avant le 8^e jour de leur

naissance : le petit restera sept jours auprès de sa mère, ce n'est que le huitième jour qu'il sera apte à servir de victime au sacrifice. Il suffit, pour saisir le sens que nous donnons au second membre du verset, de placer l'accent sur le *huitième* jour, en opposition avec les sept jours durant lesquels le petit sera laissé auprès de sa mère, et de remarquer que le jussif *tu donneras*, n'exprime pas un ordre, mais une autorisation, comme il arrive souvent. Lorsque le Deutéronome, dans un passage qui a également rapport à la conduite à tenir envers les animaux, dit, au ch. XXII v. 7 : « tu donneras la liberté à la mère et *tu prendras les petits* afin que tu sois heureux et que tu prolonges tes jours », le sens n'est évidemment pas que celui qui découvre un nid d'oiseaux *doit* prendre les petits sans la mère ; il *peut* les prendre dans les conditions indiquées. De même d'après l'*Ex.* XXII 29, quand on veut offrir un animal nouveau-né, on pourra le faire le *huitième* jour, pas avant. Dans ces termes notre précepte n'est que l'équivalent, énoncé sous une formule plus concise, de celui du *Lév.* XXII 27. Cette interprétation nous semble préférable, surtout parce qu'elle tient compte de l'extrême généralité des expressions dans lesquelles la loi est conçue ; ce n'est pas le *premier-né* de l'animal, mais *l'animal*, en général, qui est le sujet de la phrase : « voici comment tu feras pour ton animal, bœuf ou brebis : pendant sept jours il sera auprès de sa mère », etc...

Il n'y a donc dans la prétendue prescription du Livre de l'alliance touchant l'offrande des animaux premiers-nés, rien qui soit de nature à diminuer la force de l'impression que fait naître en faveur de la thèse du sanctuaire unique, le passage du ch. XXIII v. 14-19. Qui-conque lit ces versets sans partis-pris sera fortement tenté de souscrire au jugement de M. Vernes : « Le petit code dit « Livre de l'alliance »... loin d'admettre qu'on adore la divinité en plusieurs endroits, vise expressément le sanctuaire de Jérusalem dans ses prescriptions relatives au triple pèlerinage annuel : « Trois fois par année, tu célébreras des fêtes en mon honneur Tu observeras la fête des pains sans levain.... et l'on ne se présentera point à vide devant ma face. Tu observeras la fête de la moisson et la fête de la récolte... Trois fois par année, tous les mâles se présenteront devant le Seigneur, Yahwéh... Tu apporteras à la maison de Yahwéh, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de la terre. ... L'unité du sanctuaire, la centralisation du culte ne sont pas ici moins formellement édictées (?) que dans les textes du *Deutéronome* et du *Lévitique*.... » (1).

(A continuer.)

A. VAN HOONACKER.

(1) Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deut. p. 46.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

3° *Composition possessive.*

Dans la composition possessive l'un des termes régit toujours l'autre, mais l'ensemble forme un troisième être distinct des deux premiers. On peut citer en français de nombreux exemples : *licou, tourne broche, rouge-gorge*, qui signifie non pas un cou qui lie ni qui est lié, ni une broche qui tourne, ni une gorge qui est rouge, mais bien l'objet qui lie le cou, l'objet qui tourne la broche, l'oiseau qui a la gorge rouge. Ici le sens du composé s'éloigne le plus du sens des composants, puisqu'il représente un autre être. En latin *bifrons*, *anguimanus*, en grec *δικρονος*, à deux têtes, *ροδοδακτυλος* aux doigts de rose, ont la même portée. En sanscrit, ces composés sont très nombreux.

b) *De la composition locative.*

La composition *locative* ou *prépositionnelle* diffère de la précédente en ce qu'elle n'a plus lieu entre deux mots représentant les idées principales de substance ou d'action, mais entre un mot de substance et un autre mot exprimant le milieu, suivant une distinction qui apparaîtra plus claire lorsque nous traiterons des diverses parties du discours. Ce milieu est l'espace et par abstraction le temps. Or nous verrons que cette idée du milieu, après avoir été adverbiale, c'est-à-dire absolue, devient proprement prépositionnelle, c'est-à-dire se rattachant à tel ou tel objet. C'est sous cette forme qu'elle se rapproche du verbe et se combine avec lui.

On serait tenté de ranger un tel procédé dans ceux de déri-

vation et non de composition ; en effet, la préposition, avant de se joindre au verbe, est déjà un mot vide en ce sens qu'elle ne représente aucune substance, quoiqu'à l'origine elle en ait quelquefois représenté une, et qu'elle ne se trouve chez aucun mot dans la composition sur un pied d'égalité avec le verbe. Mais on remarquera que, tandis que l'affixe du mot dérivé a perdu toute signification propre, même de relation, même en dehors du verbe, la préposition dans sa combinaison conserve un sens propre et continue de s'employer en dehors de celui-ci ; ce qui range définitivement le procédé parmi ceux de composition.

Mais c'est un procédé, tout spécial, très important en sémantique, et auquel nous avons consacré une étude, celle sur le *verbe prépositionnel*. Nous y renvoyons pour les détails.

Des linguistes, entre autres M. Victor Henry, refusent d'accorder à ce procédé le caractère de la composition. Ils se fondent sur ce que l'union est instable. Cette instabilité, dont nous parlerons tout à l'heure, existe bien, mais on ne saurait en tirer cette conséquence. Entre deux substantifs composés l'union est bien instable aussi. D'ailleurs, dans certaines langues et à certains stades de ces langues, l'union de la préposition devient stable.

Il faut examiner, au point de vue de la morphologie, l'union plus ou moins consistante de la préposition avec le verbe ; c'est un hors-d'œuvre, puisque nous ne traitons ici que de syntaxe, mais un hors-d'œuvre nécessaire, parce qu'il y a entre les phases morphologiques et les phases psychiques un certain synchronisme. Puis au point de vue de la syntaxe nous devons observer les virements de sens du mot ainsi composé.

Au point de vue morphologique, la préposition qui n'ayant plus de mots à gouverner tend à devenir une préposition absolue, c'est-à-dire un adverbe, est d'abord distincte du verbe ; c'est la première phase. Ce passage du sens relatif au sens absolu est très simple ; le substantif régi par la préposition est d'abord sous-entendu, puis on l'oublie. Quand au lieu de dire en Anglais : *the winter steals on us*, on dit simplement *the*

winther steals on, on suit ce procédé. Puis la préposition se joint au verbe et s'y préfixe, mais cette union n'est pas stable ; dans certains cas et dans certains sens, la préposition est préfixée, dans d'autres elle se détache du verbe et est postposée. Cette union instable forme le second stade. Enfin il n'y a plus cette alternance, la préposition se préfixe toujours au verbe, et dans cette situation elle ne souffre plus qu'un mot soit intercalé ; c'est le troisième et dernier stade. Dans ce dernier, on peut encore morphologiquement distinguer deux états : la préposition a encore assez d'autonomie pour porter l'accent, ou bien elle a perdu davantage son individualité, et l'accent repose sur le verbe.

Dans la langue allemande on rencontre à la fois ces trois états qui pourtant ne sont pas nés à la même époque. Certaines prépositions *ab, an, auf, aus, bei, ein, mit, nach, ob, vor, zu* sont toujours séparables. Certaines autres *durch, hinter, über, um, unter, wider* et *wieder* sont tantôt séparables, tantôt inséparables suivant le sens. Enfin sont inséparables les prépositions ou adverbes dont le sens primitif s'est perdu, et ici nous sortons de la composition et nous touchons à la dérivation, par exemple *ent, ver, ant (antlitz) zer*. Ce sont déjà des prépositions ou des adverbes fossiles, *ver* répond au latin *per* ; *ant* au grec *αντι*.

En grec, la préposition flotte d'abord, elle est encore séparable, sans quitter sa place dans le verbe homérique, puis elle s'agglutine davantage ; elle ne se sépare plus en latin.

En Anglais, certaines prépositions suivent le verbe analytiquement, mais la plupart y sont préfixées.

En Russe, les prépositions sont préfixées synthétiquement et indissolublement au verbe, mais quelques-unes conservent l'accent, et d'autres le perdent.

Telles est l'évolution morphologique ; elle nous aidera à comprendre la psychique.

A ce dernier point de vue le verbe se compose, soit avec une préposition tendant à prendre un sens adverbial, soit avec un mot déjà adverbe, mais désignant le lieu (et non l'adverbe

dérivant d'un adjectif). L'idée du verbe se trouve ainsi localisée, ce qui est un genre spécial de détermination. C'est ainsi que *ire* signifie *aller* et *exire* sortir ; *ex* y prend un sens adverbial et indique le lieu et la direction de l'action. On serait tenté de croire qu'il y a alors double emploi avec la préposition régissant le substantif. L'une localise l'action, l'autre localise l'objet, il y a *deux localisations* qui souvent s'accordent, mais restent distinctes ; elles s'accordent presque toujours quand les deux sont identiques ; *exire ex urbe*, ou par abréviation *exire urbe*, elles ne s'accordent qu'en partie lorsque cette identité n'existe pas : *ad-venit in urbem*. Cela est si vrai que lorsque les prépositions sont identiques elles sont en Allemand très souvent répétées ce qui serait inutile si elles agissaient sur le même mot. On dit : *es raucht durch diesen rits durch*, il fume par cette fente.

Tel est le premier stade psychique. Le second qui établit une union plus intime consiste à modifier le sens du verbe de manière à le déterminer plus précisément, à le *surdéterminer*, à faire savoir par exemple, si l'action est à son commencement, ou à sa fin, si elle dure, si elle n'est que momentanée, en un mot à en marquer le degré. En Allemand ce système est déjà assez développé. Ainsi le mot *durch* signifie à travers ; de là cette phrase : *der mond leuchtete durch das laub der bäume durch*, la lune luisait à travers le feuillage des arbres, dans laquelle le premier *durch* est la préposition se rapportant au substantif : *le feuillage*, et le second *durch* est la même préposition prise en sens adverbial et localisant le verbe : *luisait*, lui donnant la signification de *luire en traversant*. Mais à côté on peut citer cette autre phrase : *die sonne durch leuchtet das welt*, le soleil éclaire partout la terre, où *durch* devenu inséparable indique que l'action du soleil est totale ; on peut traduire *durch* par *entièrement* qui est un degré de l'accomplissement de l'action.

Mais c'est dans la langue Russe que ce procédé devient général. Les *aspects* y indiquent le degré de l'accomplissement de l'action, mais ces aspects peuvent être formés ou modifiés

par l'emploi de verbes prépositionnels. La *gamme sémantique* est complète : *za* exprime le commencement, *bo* une partie, *do* l'achèvement, *ot*, la cessation, *pro*, tout le temps, *s*, *u*, *za*, l'accomplissement, *vy*, la totalité : *zagovorit*, commencer à parler, *pogovorit*, parler un peu, *dogovorit*, achever de parler, *otgovorit*, cesser de parler, *progovorit*, parler tout le temps, *s-dielat*, avoir fait, *u-kras*, avoir volé, *za-smieiat*, avoir ri ; *pere-dielat*, avoir tout fait.

Ce phénomène pousse plus loin encore ses conséquences. En changeant l'aspect du verbe, il en change par contre coup jusqu'au temps. C'est ainsi que l'aspect parfait qui exprime une action terminée, et qui est imprimé au verbe par certaines prépositions ne peut s'appliquer qu'au passé ou à l'avenir, puisqu'une action présente est toujours en cours et non parfaite ; or les verbes ont une terminaison spéciale pour le passé, l'aspect parfait ne peut donc au présent s'appliquer qu'à une action future. De là, *dielaïou* signifie : je *fais*, et *s-dielaiou*, je *ferai*.

De telle sorte que le changement du temps est la conséquence nécessaire du changement de l'aspect.

Le troisième stade psychique consiste dans le résultat d'une évolution nouvelle. Le sens des deux composés disparaît, un troisième est produit ; il s'agit alors d'une composition à sa plus haute puissance. On y arrive par figuration. En allemand *kommen* et *um*, qui signifient *aller autour* séparément, dans *umkommen* signifient *périr* ; *unter bringen*, apporter dessous signifie *tuer* ; *hinterbringen*, apporter derrière signifie *tromper* ; *durch wischen*, essuyer à travers, signifie *s'échapper*. Ces exemples sont très fréquents et il est possible de les expliquer. Mais d'abord voyons qu'une métaphore semblable a été employée parallèlement dans d'autres langues. En latin *per-ire*, aller à travers, signifie *périr* ; *inter-ficere* signifie *tuer*. De même en Russe *za-nimat* prendre derrière = *emprunter* ; *v-nimat* prendre dans = *écouter* ; *pod-nimat*, prendre dessous = *soulever*, enfin *zabyt*, être derrière = *oublier*. L'explication n'est pas toujours facile, mais jamais impossible. Dans *hinterbringen*, apporter

derrière, on comprend qu'on empêche ainsi de voir une chose, d'en comprendre l'aspect, par conséquent que l'on trompe ; dans *unkommen* on passe par toutes les transitions : d'abord *venir autour de*, sens prépositionnel, puis *venir autour*, sans connexion avec les objets voisins, par un simple mouvement rotatoire, venir autour de soi-même, se retourner, être renversé, et enfin par conséquent, puisqu'on est renversé, tomber, périr ; dans *unterbringen*, on peut passer par la même série d'explications en ajoutant le sens factitif. *Inter ire* et *interficere* sont parallèles si l'on donne à *inter* son sens primitif identique à celui de l'*unter* allemand.

Telle est la composition locative dans son double processus morphologique et psychique ; mais dans les deux il y a synchronisme, et c'est cela qu'il faut relever. Lorsque la préposition reste séparable, les deux mots conservent leur sens propre, sauf que la préposition s'est modifiée en adverbe ; lorsque la préposition est tantôt séparable, tantôt inséparable, c'est que le sens s'est modifié, de manière, par exemple, à ce qu'en allemand *um* signifie la *transformation*, *durch* l'*accomplissement*, *über* l'*excès* de l'action, dans les cas où elle est inséparable ; ne s'est pas modifié dans ceux où elle est séparable ; lorsqu'enfin la préposition est devenue inséparable toujours, c'est que le sens se trouve entièrement transformé, ce qui n'empêche pas qu'alors l'adhérence ne s'étende même à l'hypothèse où le sens primitif serait retenu. Alors le sens de la préposition s'efface de plus en plus, et la composition touche à la dérivation. Que la préposition devienne fossile, qu'elle n'existe plus séparée dans le langage, la dérivation a commencé.

c) De la composition classifiante.

La composition classifiante qui est un moyen terme entre la composition et la dérivation était inconnue avant que la linguistique s'occupât des langues du nouveau Monde. Elle consiste essentiellement dans l'emploi de deux mots, soit de substance,

soit de qualité, soit d'action (exclusion faite des particules ou mots de situation), dont l'un a perdu dans le langage ordinaire tout emploi, mais a retenu cependant nettement son sens propre dans le conglomérat. Ainsi, par exemple, en Cri dans le langage ordinaire l'eau s'exprime par *vipyi* et dans le verbe composé il s'exprime par *huw* ou *pew* ; le vent s'exprime ainsi par *ottin* et *has* ; le rivage par *tschikaham* et par *kame* ; manger par *mitjisuw* et *naw* ; il est probable que le mot du verbe composé a été à l'origine employé hors de la composition, mais il a ensuite disparu comme tel, et une nouvelle couche de mots s'y est formée.

Quoiqu'il en soit, tel est le procédé dans son état actuel. Le composé comprend un mot supérieur, un thème principal, et un mot inférieur lequel n'existe qu'en composition. De plus, l'effet est classifiant, si bien que le mot employé est souvent reproduit analytiquement dans la même proposition pour exprimer l'existence actuelle de son idée. Vu cette intention classificatrice, il ne s'agit plus là d'un simple complément, comme dans le phénomène relevé en Nahuatl, mais d'un classement des verbes par ordres d'idées venant d'une série d'actions, ou d'une série d'objets, ou d'une série d'instruments, et quelquefois même d'une série de sujets.

Il faut distinguer plusieurs sortes de compositions classifiantes : 1° celle où le *verbe* est l'idée principale, 2° celle où c'est le mot de nombre qui sert de pivot, c'est le cas du déterminant numéral, 3° celle où c'est le substantif, 4° celle où c'est le pronom possessif qui sert de pivot.

1^{er} CAS — VERBE SERVANT DE PIVOT.

Il faut distinguer deux hypothèses : 1° le composant classifiant est *suffixé* au verbe principal, et a une direction *objective*, 2° le composant classifiant est *infixé* au verbe et a une direction *subjective*.

1° *Classifiant objectif suffixé.*

Ni le caractère d'objectif, ni celui de suffixé ne doivent être étudiés en cet endroit, mais nous ne pouvons diviser entièrement l'indivisible, et il faut bien en tenir compte ici.

C'est le procédé si usité dans les langues Algonquines. Le mot classifiant peut appartenir à toutes les catégories du discours. Il peut, ce qui est très curieux, représenter à la fois deux idées différentes, mais ayant une certaine analogie. Ainsi le déterminant générique *abisk* représente aussi bien la *pierre* qui dans le langage ordinaire s'exprime par *assuy* que le *fer* qu'y exprime par *pivâbisk*.

Voici quelques exemples :

pew est le complément déterminant signifiant *eau* ; on en forme : *nâti-pew*, il va chercher de l'eau ; *awati-pew*, il charroie de l'eau ; *nansi-pew*, il gagne vers l'eau ; *sâbo-pew*, il est tout trempé ; *nipahi-pew*, il meurt en buvant trop ; *kïiskwe-pew*, il est fou par un liquide = il est ivre.

Dans l'exemple ci-dessus le classifiant est un substantif, ce peut être un verbe : *puw* exprime l'action de manger, d'où : *kïhispuw*, il se rassasie, *kimi-puw* il mange en secret : *putchi-puw*, il s'empoisonne ; *nami-puw*, il se trompe de nourriture.

Ce procédé est appliqué par *suffixation*, le classifiant vient toujours le dernier ; il est *objectif* en ce sens que ce classifiant représente le complément du verbe, ou est l'adverbe qui détermine le verbe, sans qu'il s'agisse d'objets ou de qualités en rapport spécial avec la personne qui parle. D'autre côté, il est de caractère *concret*, car on n'y veut pas exprimer le verbe sans son complément.

2° *Classifiant subjectif et préfixé ou infixé.*

Cette classification se fait de deux manières : ou l'on se sert du nom d'une des parties du corps comme objet de l'action, ou l'on s'en sert comme d'instrument. Dans le premier cas, c'est la

partie du corps qui classifie ; dans le second, c'est l'*action différée de chaque partie du corps*.

Le premier est employé par le Tarasque, le second par le Dacotah. Dans le premier il y a *infixation* et dans le second *préfixation*.

Dans les deux le mot employé en composition n'est plus usité dans le langage ordinaire où il est remplacé par un autre mot.

a) *classifiant subjectif et infixé*.

C'est la langue Tarasque qui nous offre le plus frappant exemple de ce procédé. Le régime, en général, est *infixé* dans le verbe, et le procédé est concret, puisqu'ainsi le verbe n'apparaît jamais sans renfermer en lui-même son complément, mais de plus il est classifiant et en cela diffère de l'infixation ou plutôt de l'incorporation du Nahuatl, il permet de former des *familles de verbes*. Enfin il est subjectif en ce qu'il ne renferme ordinairement que les noms des diverses parties du corps, et d'abord dans un *sens réfléchi*. Il n'y a rien de plus subjectif, avec les noms de parenté, que ceux des parties du corps humain. Sans doute il existe d'autres composants classifiants dans cette langue, et ceux-là sont objectifs, mais nous ne voulons attirer l'attention que sur les subjectifs que nous n'avons pas encore rencontrés.

cu est l'indice des mains, et remarquons que le mot main en dehors de la composition ne s'exprime pas par *cu*, de même *du* indique les pieds, *di* les oreilles ; *gari*, la face ; *mu*, la bouche ; de là *hopo-ni*, laver, donne en se composant avec ces mots : *hopo-cu-ni*, se laver les mains, *hopon-cha-ni*, se laver la gorge ; *hopon-di-ni*, se laver les oreilles ; *hopon-gari-ni*, se laver la face. Presque tous les verbes se conjuguent successivement avec ces composants et non pas seulement avec quelques-uns. Ce qui caractérise mieux encore le caractère classificateur, c'est que souvent un classifiant ne représente pas un seul objet, mais un groupe d'objets, ayant quelque point commun. C'est ainsi que *xu* exprime à la fois : *les bras, le lit, le canot*, tous

en longueur ; *mu* à la fois la *bouche* et la *porte*, parce que les deux s'ouvrent et se ferment.

b) *Classifiant subjectif et préfixé.*

C'est la langue Dacotah qui nous en fournit un curieux exemple dans ce que M. L. Adam a nommé la *dérivation verbale spécifique*.

Cette dérivation se forme au moyen des six préfixes *pa*, *na*, *ya*, *ba*, *bo*, *ku* ; elle s'applique à environ 80 verbes et indique de quelle façon l'action se fait ; *pa* est l'indice de la main, *na* celle du pied, *ya* celle des dents, armes naturelles de l'homme, puis viennent les armes artificielles les plus usuelles : *ba* le couteau ou la scie, *bo* la flèche ou la balle, *ka*, le bâton ou la hache, ou plutôt l'action de ces instruments. Voici quelques exemples.

Ksa, courber, briser ; *pa-ksa*, rompre avec la main ; *na-ksa*, rompre avec le pied ; *ya-ksa*, rompre avec la bouche ; *ba-ksa*, rompre en coupant ; *bo-ksa*, rompre en perçant ; *ka-ksa*, rompre en frappant.

Puis ces particules étendent leur signification à des actions qui viennent des choses, mais qui imitent le bruit de l'instrument humain ; *na* indique l'action de la gelée, de l'ébullition, le craquement ; *ku* celle du vent ou de l'eau courante ; *bo* celle de la pluie ou du souffle.

D'ailleurs, ces idées sont représentées dans le langage, en dehors du mot composé, par des mots tout différents : la main *nape* ; le pied *siha* ; la bouche *i* ; les dents *hi* etc.

Ces particules ont-elles été des mots pleins avant d'être des mots vides ? On ne saurait résoudre cette question. C'est celle qui s'est déjà présentée plus haut. Elle intéresse surtout la morphologie.

Mais il y a bien composition subjective et classifiante.

2° CAS — SUBSTANTIF SERVANT DE PIVOT.

Ce cas se retrouve encore en Algonquin. *Abuy* signifie *eau*, et ne s'emploie pas en dehors de la composition, il se compose avec un verbe, et l'on obtient : *uskuten-abuy* = eau de feu ; *siw-abuy*, vinaigre ; *ayamihew-abuy* = eau bénite.

Cette même langue connaît en même temps la composition ordinaire, même très étendue, ce qui fait bien palper la différence entre les deux compositions. Ainsi : *wâban-akki* = Orient-terre ; *misi-gamaw* = grand lac, *mistik-osi* = canot de bois, mais alors les deux mots avaient, avant de se réunir, une valeur indépendante.

Un autre cas est celui de la composition classifiante des langues Bantou. Dans ces langues les substantifs se répartissent en six classes, et chacune d'elles est marquée par la préposition à chaque substantif d'un mot devenu vide et qui indique cette classe. Nous avons décrit ailleurs ce procédé en détail.

3° CAS — MOT DE NOMBRE SERVANT DE PIVOT.

Il y a là encore un phénomène *concret*, mais ce dernier caractère ne doit pas nous arrêter ici, il consiste en ce qu'un mot de nombre ne peut être exprimé seul, bien plus, en ce qu'il ne peut être appliqué à un substantif *actuel*, sans l'intermédiaire d'un substantif *habituel* et plus *générique*. C'est le phénomène des *déterminants numériques*. Il est répandu dans les langues de l'Extrême Orient et en Océanie.

En Japonais, par exemple, les déterminants numériques sont, par exemple, pour les oiseaux *ha*, pour les objets ronds *hon*, pour les animaux et les choses qui vont par couples *hiki*. Ainsi l'on dira *uma itu-piki* cheval un — animal ; *hibari iti-ha* moineau un — oiseau, et il serait impossible de dire : *uma piki* un cheval, ou *hibari ha*, un moineau.

Dans la langue de Nicobar *yoan* est le déterminant numéral des personnes, *tjonan* celui des végétaux, on dit *šom yoan-payu* = hommes cent — personnes.

Si le mot de nombre ne pouvait apparaître sans un substantif, ou le substantif sans un mot de nombre, il y aurait là un phénomène simplement concret, mais le mot de nombre ne peut s'appliquer au substantif individuel, c'est en cela que consiste la composition classifiante.

4^e CAS. PRONOM POSSESSIF SERVANT DE PIVOT.

C'est une particularité très curieuse de l'Andaman.

Voici le tableau du pronom possessif en cette langue :

	Sing.	Plur.
1 ^{re} pers.	<i>d-īa</i>	<i>m-ētat</i>
2 ^e pers.	<i>n-īa</i>	<i>n-ētat</i>
3 ^e pers.	<i>l-īa</i>	<i>l-ōntat</i>
	<i>-īa</i>	<i>-ōntat.</i>

Ces pronoms possessifs ne s'affixent pas directement aux substantifs quand ceux-ci expriment les diverses parties du corps et les noms de parenté ; le pronom doit s'appliquer d'abord à une particule générique qui englobe un certain nombre des parties du corps ou un certain nombre des degrés de parenté. Cette particule générique n'a plus de sens dans le langage courant. C'est exactement le *processus* du déterminant numérique, seulement il s'applique, non aux noms de nombre, mais au pronom possessif.

Voici ces déterminants :

1^{re} classe *ab* pl. *at*, lequel comprend : le corps, le dos, le coude, l'estomac, le foie.

2^e classe *ar*, pl. *arat*, lequel comprend la jambe, la vessie etc.

3^e classe *aka* pl. *akat*, lequel comprend : la bouche, la lèvre, la langue.

Il y a en tout sept classes pour les parties du corps.

Dans les noms de parenté il y a huit classes, mais chacune ne comprend qu'un être.

1^{re} classe *ab* pl. *at* s'applique au père et à la mère.

2^e classe *ar* pl. *arat* s'applique au fils.

3^e classe *aka* pl. *akat* s'applique au frère cadet.

Jusqu'ici l'expression des classes de la parenté répond à celle des parties du corps, ce qui semble inexplicable.

4^e classe *ôt*, pl. *ôtat* s'applique au fils adoptif.

Lorsqu'il s'agit d'allier le possessif au nom possesseur on opère ainsi

d-ab tšau = mon corps

d-ar tšag = ma jambe

d-aka ban = ma bouche

d-ab mayola = mon père

d-ar odire = mon fils.

Le procédé est concret et subjectif, ce que nous n'avons pas à examiner maintenant, mais il est composant au moyen d'un mot qui classe et qui n'a de sens que dans la composition.

B. DE LA DÉRIVATION.

La dérivation est le troisième procédé de production d'idée nouvelle, en tant qu'expressible. Mais il s'agit d'une simple modification, ou mieux d'un emploi nouveau de l'idée, plutôt que d'une idée tout-à-fait nouvelle. En outre, elle est obtenue par l'union de deux mots, mais dont l'un s'efface vite quant au sens, d'autant qu'il avait déjà transformé, *sublimé* sa signification avant cet emploi.

Prenons pour exemple le verbe *porter* ; à côté de l'idée de l'action de porter, vient très vite prendre place celle de la personne qui porte, (le *porteur*), celle de l'objet qui est porté (le *fardeau*), celle de l'instrument servant à le porter (le *véhicule*, le *levier*), celle du lieu d'où on le prend (embarcadère), celle du lieu d'arrivée (*débarcadère*), celle du secours (*compagnon*, *soutien*), celle de la distance possible (la *portée*). En un mot, l'idée *porter* prend mille formes qui sont autant d'idées nouvelles. Ces idées, quelque nombreuses qu'elles soient, ne sont pas

infinies, à moins qu'on ne les ajoute les unes aux autres. On peut les exprimer morphologiquement par des modifications du mot principal ou par l'addition d'affixes. Psychiquement il n'y a que retournement de l'idée dans ses diverses directions plutôt que changement. C'est la caractéristique de la dérivation.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des différences de moyens morphologiques, ni psychiques, à d'autres égards.

Au point de vue psychique, la dérivation peut être *primaire*, *secondaire* ou *infinie*.

a) *De la dérivation primaire.*

Prenons les diverses modifications de l'idée *porter* que nous venons d'indiquer, elles sont toutes primaires. Il n'y a qu'un seul retournement de l'idée.

Le suffixe, ou le préfixe, ou l'infixe qui réalise cette dérivation peut être, lorsqu'il entre dans la composition, déjà dépouillé de son sens attributif, n'ayant plus qu'un sens de relation, ou avoir encore conservé ce sens qu'il perd peu à peu. C'est ainsi qu'en Allemand le suffixe *schaft*, dérivé de *schaffen*, tient encore de près à la composition ; il n'a perdu son sens autonome que postérieurement à sa suffixation et pas même entièrement, de même *lein* venu de *klein* ; tandis que d'autres, en particulier, les préfixes des verbes, ont perdu le souvenir de leur origine. C'est sur les verbes, d'ailleurs, qu'on peut bien étudier la différence entre les préfixes et les prépositions. Quelques-uns des préfixes sont des prépositions tout à fait cristallisées, par exemple, le *ver* de *verstehen* qui correspond à *per* latin.

L'origine de l'affixe primaire est un grand problème en morphologie.

b) *De la dérivation secondaire.*

Elle ne se distingue de la dérivation primaire, qu'en ce que deux dérivations se superposent. Par exemple dans : *eigenthümlich-keit*, il y a trois dérivations successives, la 1^{re}, de l'adjectif fait un substantif, la seconde, de ce substantif forme

un nouvel adjectif, la 3^e, de cet adjectif fait un nouveau substantif.

La dérivation secondaire est fréquente en Sanscrit.

Voici la filiation : de *propre* on passe à *propriété*, de *propriété* à *particulier*, privatif, de *particulier* à *particularité*.

c) *De la dérivation indéfinie.*

Ce phénomène est plus rare, nous ne l'avons constaté qu'en Esquimau.

Dans cette langue les particules dérivatives qu'on agglutine sont très nombreuses ; elles opèrent, comme dans le mot allemand précité, mais avec beaucoup plus de force. Ainsi les suffixes de dérivation peuvent consister en représentants de verbes, surtout auxiliaires, et en toutes autres parties du discours, et ces mots ont perdu toute signification en dehors du conglomérat, et jusqu'au souvenir de cette signification. Voici un exemple de dérivation à l'infini.

qasu-er-sar-fig-gssar-si-ngit-dhuinar-nar.

fatigue-être enlevée-faire-lieu- de quoi-faire-atteindre-non-totalement-on

= on totalement pas a atteint de quoi faire un lieu qui fait qu'il lui enlève la fatigue.

= on n'a pas du tout trouvé un lieu de repos.

Mais en quoi ce procédé dépasse, en réalité, la dérivation, c'est non qu'il sert à exprimer une réunion d'idées entre elles de manière à en former une seule, mais qu'il constitue une proposition entière, c'est-à-dire une pensée. Ainsi en dernière analyse, la dérivation indéfinie des Groenlandais est plutôt un procédé de conversion de pensée en idées. C'est la proposition-mot. Nous la retrouverons ailleurs à ce titre. Mais elle fait partie aussi de la division actuelle, car si l'on remplaçait le dernier terme *nar'* par un pronom personnel non indéfini, on aurait alors le sujet et le verbe distincts, et toute la série des affixes dérivants ne serait appendue qu'au verbe, seul thème indépendant ici.

3^{ent} *De la syncope des idées.*

Les idées peuvent se supprimer dans le discours, se sous-entendre, devenir latentes. C'est surtout la pensée qui se syncope, mais l'idée aussi quelquefois : Nous en avons un exemple dans : l'*Ascension* pour l'*Ascension de J. Ch.*

Dans cet exemple c'est une des idées composantes de l'idée unique qui disparaît. D'autres fois c'est une idée qui est retranchée de la composition, ou plusieurs. Il suffit de citer le *quos ego.....* Le reste est sous-entendu. Quelquefois toute une phrase s'achève dans la pensée : *tu croyais donc que* Dans le langage familier ces ellipses sont continuelles. Des idées intermédiaires s'effacent, mais l'esprit a la sensation de leur place et les pense d'une manière latente.

Un phénomène analogue a lieu en morphologie et en phonétique. En morphologie les mots s'abrègent : *chromo.... velo....* pour *chromogravure* et *velocipède*. Les mots mêmes disparaissent : *à bientôt* pour *à vous revoir bientôt*. En phonétique les sons intermédiaires sont seulement esquissés ou même remplacés par un silence, de même que dans l'écriture les lettres ne se lisent souvent qu'en comptant les traces de jambage.

Nous en avons fini avec la formation des idées ; nous passons à la classification des diverses sortes d'idées, autrement dit, aux diverses parties du discours.

(*A continuer.*)

R. DE LA GRASSERIE.

LES 15 PREMIERS SIÈCLES
DE
L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

PARTIE II.

RÈGNE DES EMPEREURS YAO, SHUN ET YÜ.

Ces trois souverains sont restés les objets de la vénération des Chinois ; leurs règnes ont été l'âge d'or de la nation, leurs vertus seront à jamais pour eux les modèles des princes. C'est le Shu-king qui a consacré le souvenir de leurs grandes actions d'après des mémoires antérieurs résumés dans ses feuillets.

Il ne peut entrer dans notre plan de reproduire en entier les chapitres consacrés à ces illustres et qui ouvrent ces antiques annales. Ce livre est à la portée de tout le monde et nous le trouvons résumé dans les Mémoires de Sse-ma-tsien. Nous nous arrêterons donc à la relation du Grand historien, ajoutant seulement ce qui pourrait y faire défaut et mérite le souvenir ; spécialement ce que rapporte le Livre de Bambou que nous avons déjà cité au livre précédent.

SECTION I.

I. *Règne de Yao.*

L'empereur Tchi était mort malheureusement ; son frère cadet *Fang-hiun* lui succéda. Ce fut l'empereur Yao (1). Fang-hiun

(1) Sa mère était de la famille Yi Ki. Quand elle mit au monde son impérial enfant, elle se trouvait au sud du San-ho dans la famille Yi. C'est pourquoi il reçut comme nom de famille celui de la maison où il naquit. Le *Tcheng-i* considère

était semblable au ciel par sa bonté, (1) aux esprits par sa sagesse ; (2) on était attiré à lui comme au soleil (3) ; les regards se portaient vers lui comme vers les nuages (4). Riche il n'était pas orgueilleux. Elevé, honoré, il ne perdait pas sa gravité, il n'exultait pas. (5) Il portait le bonnet jaune et l'habit simple, sans ornement. (6) A son char d'un rouge éclatant il attelait quatre chevaux blancs et savait faire briller son habileté à les rendre dociles. (7)

Comme il fit que les parents s'aimaient (8) ceux-ci ayant les yeux sur lui (pour l'imiter) ornaient par la civilisation les cent familles. Les cent familles, de la sorte, faisaient régner l'éclat et la concorde dans tous les états ; et Yao ordonna à Hi et à Ho (9) suivant avec respect l'ordonnance de l'auguste (10) ciel, de déterminer les nombres et les lois du soleil, de la lune, des étoiles et des planètes, (11) et de donner ainsi au peuple ses saisons et leurs travaux.

Tao-tang comme son nom d'honneur. Tao tang étaient ses fiefs qu'il transmettait à son fils aîné. Yü des Hia eut aussi sa capitale au nord de cette principauté. Il fut d'abord prince de Tao puis de Tang.

(1) Comme lui il entretenait le monde (So-Yin).

(2) Comme eux il pénétrait les choses merveilleuses et les plus subtiles (id.)

(3) Tous les cœurs se tournaient vers lui comme les feuilles de certaines plantes vers le soleil.

(4) Comme vers les nuages dont les plantes attendent l'humidité et la vie.

(5) *Com.* Il n'était pas négligent, *man.* D'après le Ta-tai-li, le terme est *yü*, grave, digne.

(6) Le Li-ki : a *tsze* de couleur sombre. Le bonnet jaune était la coiffure ronde antique.

(7) R. 187/3. Al. 149. 3. Il avait une vertu qui savait céder et se plier.

(8) Au lieu de *ts'in* le Shu a *ping*, tenir en paix. Les cent sing sont d'après les uns, les fonctionnaires *Pe-kuan*, d'après les autres tous les membres des familles des fonctionnaires K'iun chin tchifu tze-hiong-ti. Legge et autres traduisent : comme il aimait ses parents des neuf degrés ; mais cela ne cadre pas avec le reste.

(9) D'après K'ong-ngan-koue, Hi et Ho succédèrent à Tchong-li (dont il a été parlé plus haut) dans le gouvernement du ciel et de la terre *Shi tchang t'ien tu tchi tchin*.

(10) Auguste, brillant de « soleil » et « ciel. » D'après le Tchong-i c'est l'idée de l'immensité du khi originaire qui est renfermée dans ce terme Yuen khi Hoang zhan Kuang-ta. D'après l'Erh-Ya c'est le ciel d'été qui est qualifié de la sorte. Celui du printemps est *tsang*, azur, celui d'automne *king*, brillant, celui d'hiver *shang* élevé.

(11) (*Tcheng-i*). L'éclat des astres plus ou moins grand, les formes successives de la lune ; les positions relatives des astres mobiles : soleil etc. et des constellations.

Séparément il ordonna à Hi, le frère puîné, de s'établir à Yu-i dans ce qu'on appelle la vallée brillante (1) ; là, de suivre la voie du soleil levant et de régler la série des travaux de l'est (l'agriculture) (2).

Prenant l'astre *niao*, au milieu du jour, il fixa (à ce moment) le milieu du printemps. Le peuple alors se disperse (sort de ses habitations pour aller à ses travaux) ; les oiseaux et les quadrupèdes engendrent, allaitent, s'unissent et se cachent (3) ?

Il donna de nouveaux ordres à Hi oncle cadet du précédent de s'établir à Nân-kiao pour y mettre en ordre le midi et atteindre (savoir) quand le jour est le plus long (4) et l'étoile, Ho, et déterminer le mi-été (5) ; alors que les hommes sont de plus en plus au travail (6) et que les oiseaux muent et les quadrupèdes perdent leurs poils, puis sont presque dépourvus.

Il ordonna en outre au frère puîné de Ho d'aller s'établir dans les régions de l'ouest appelées Vallée obscure ; d'y suivre attentivement, soigneusement la voie du soleil couchant et de déterminer ainsi ce qui se complète à l'ouest (en automne fin de l'année, comme l'ouest est la fin du jour) (7) et ainsi quand la nuit est à sa longueur moyenne, quand l'étoile *Hu* est au zenith fixer le milieu de l'automne, alors que le peuple est en

(1) Ces localités ont des noms différents selon les livres, mais ces noms désignent les mêmes endroits. Le Yang-Kou est la vallée, la colline où le soleil apparaît d'abord, à son lever disent Kong ngan-koue, Hœi-nân-tze etc. Le Yu-i est près de Ts'ing tcheou. Legge toutefois le place plus à l'est.

On trouvera l'explication des noms de ces astres dans le Comm. de Legge. Nous passons là-dessus, parce que nous ne savons nullement quelles étoiles ces noms désignaient au temps de Yao

(2) *Nong* explique Kong-ngan-koue. — D'où provient le soleil, vient le printemps, le renouvellement de la nature, comme celui de la terre après la nuit. Puis c'est au printemps que commencent les travaux agricoles.

(3) Kong-ngan-koue : pour partager le midi et diriger les opérations de la récolte. Il les enseignait avec soin pour atteindre au plus haut point de mérite. D'après lui, tchi ne se rapporte pas au soleil (*So-yin*). Le midi comme l'est désigne les travaux des champs. Hi excita les agriculteurs à cultiver soigneusement les champs.

(4) Ying = tchang.

(5) Dans quelle constellation se trouve le soleil à la mi-été. L'astre ho est alors au milieu du « Dragon d'azur ».

(6) Jeunes et vieux sont dans les champs pour les cultiver.

(7) En automne tout s'achève, arrive à sa maturité.

paix et calme (1) et que les oiseaux et quadrupèdes ont leurs plumes et poils en ordre parfait comme ils doivent être (2).

Il ordonna ensuite à Ho le troisième frère, d'aller s'établir dans la région du nord appelée la Ville obscure (3) et de s'y occuper des choses cachées, (4) (mises en magasin), le jour est au plus court et que l'étoile Mao est au point culminant (5), fixer le milieu de l'hiver. Alors le peuple est au coin du feu, les animaux ont poussé tout leur poil.

Ainsi l'année a 366 jours et au moyen du mois intercalaire on fixera les 4 saisons régulièrement. Réglez tout consciencieusement. Ainsi toutes les fonctions, tous les métiers surgiront, seront ainsi constitués ; et Yao dit : Qui pourra se prêter convenablement à ces affaires ? Fang-tsi répondit : « Tan-tchou votre fils et héritier (6) est largement éclairé et intelligent. » Yao reprit : « Oh, (7) il est méchant et querelleur (8), on ne peut l'employer. » Puis il ajouta : « Qui le pourra ? » Hvan-teou répondit : « le ministre des travaux publics. (9) C'est immensément qu'il a recueilli et déployé ses mérites. On peut l'employer. » Yao répliqua : Oh ! Le ministre des travaux publics est bon en paroles mais son service est bas et de peu de valeur. Il est comme une masse d'eau envahissant le ciel, c'est impossible de l'employer.

(1) Remis des grandes chaleurs et des grands travaux. Le Shu-King n'a que *i* et pas *Yi* qui indique le sens que Sze-ma-tsien attache au premier mot.

(2) Comme *li*.

(3) D'après le Shan-hai-king le Yen-tu est le coin d'une montagne qui se trouve au milieu de la mer du nord.

Le Tcheng-i prétend ici comme précédemment qu'il s'agit des quatre sections des officiers impériaux du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver dont parle le Tcheou-li.

(4) En hiver toute la vie disparaît, les forces de la nature se dérobent, les êtres disparaissent mais ne s'anéantissent point. Le 3^e frère Ho devait veiller à leur préservation.

(5) Au milieu du Pe-hu (tigre blanc) ou groupe des 7 stations solaires de l'ouest. espace céleste de l'ouest.

(6) Fils de Niu hoang de la famille *San-i*. épouse de Yao. Il avait un fief à Tan-shiu-hien près de la rivière Tan, *Tan tchuen*.

(7) *Hia* Particule d'étonnement et de doute dit Gan-koue ; d'étonnement et de négation décidée, dit Legge.

(8) D'après le Tcheng-i citant le Tso-tchuen.

(9) Kong-kong. Le ministre des eaux, d'après Tcheng-Hiuen.

Yao dit encore : O ! mes quatre montagnes (1), destructive, envahissante, l'eau inonde le ciel et le menace, elle enveloppe les montagnes et surpasse les collines. Le petit peuple est dans l'affliction. Y a-t-il quelqu'un qu'on puisse charger de les faire rentrer en leur place ? Tous lui répondirent : « K'wen en est capable. » — Yao répartit : « K'wen est rebelle aux ordres souverains, il ruine sa famille, c'est impossible. » Un des Yo dit : « Eh bien, éprouvez s'il ne peut être employé et alors ce sera tout. »

Là-dessus Yao écouta le ministre et mit en fonction K'wen. Pendant 9 ans il employa tous ses moyens et efforts mais ne réussit pas. Et Yao dit : « Oh ! mon Sse-Yo, voilà 70 ans que je suis sur le trône, vous pouvez (maintenant), usant du mandat du ciel y monter à ma place ». Le ministre répondit : « De basse vertu comme je suis, je déshonorerais le trône de l'empereur. »

Yao reprit : « Sachez élever le grand et noble qui nous est proche et présenter (*Sū*) l'homme ignoré obscur qui est loin de nous. » Ils lui dirent tous : « il y a un homme digne de toute bienveillance (*King*) qui se trouve parmi le peuple ; il s'appelle Yu-Shun. »

Yao dit : « C'est vrai, j'ai entendu parler de lui. Comment est-il ? » Le Sse-Yō dit : « c'est le fils d'un aveugle. Son père était méchant, sa mère, stupide ; son frère, est tout semblable. Il a su se les concilier par sa piété filiale, et petit à petit il les corrigea de manière à ne plus être méchant (atteindre la complète méchanceté). »

Et Yao ajouta : « Je l'éprouverai. » Sur ce il lui fit épouser ses deux filles et examina sa conduite à leur égard.

Shun fit aller ses femmes au bord du Kuei. Il les traita selon les règles concernant les épouses avec grande honneur.

(1) Titre des officiers des quatre saisons et des quatre régions dont chacune avait une montagne sacrée, d'après Tchen-hiuen. Selon Gan-koue : les quatre fils de Hi et Ho ; ce qui est peu probable. Tchou-hi, et après lui, Legge croient que ce composé désigne un seul personnage chef de toutes les administrations. Legge adopte cette opinion parce que plus loin Yao s'adresse au(x) Sse-Yo et demande qu'il(s) le remplace(ent) sur le trône. Ce ne peut donc être qu'un seul individu. Mais il est à remarquer que si Yao parle aux quatre montagnes (*Sse-yo*) il n'y en a qu'un seul qui répond : *Yo-yuet*.

Yao fit observer à Shun concordamment les 5 préceptes. Ceux-ci purent alors être suivis et pénétrèrent dans toutes les magistratures. Toutes celles-ci eurent leur temps et leur ordre. Venus comme hôtes des quatre portes de l'empire, tous les grands furent respectueux et soumis, et tous les princes venus de loin comme hôtes, furent pleins de zèle et de vigilance.

Yao envoya Shun pénétrer les montagnes et les bois, les fleuves et marais, à travers les terres désertes, le vent, le tonnerre et la pluie. Shun alla et ne s'égara (*mī*) pas.

Yao reconnut, estima sa sagesse et la proclama disant : Vous avez sagement combiné et disposé toute chose jusqu'à son terme extrême.

Vous pouvez compléter (*tsǐ*) vos mérites pendant trois ans encore, vous monterez sur le trône impérial. » Shun refusa parce qu'il n'était pas content (*yǐ*) de sa vertu.

Le 1^{er} jour du premier mois, Shun reçut le pouvoir suprême devant le Wen-tsou, c'est-à-dire l'autel du grand-père de Shun.

L'empereur Yao était alors très vieux ; Shun prit à sa place (*shī*) l'exercice du pouvoir du fils du ciel pour voir si le mandat céleste lui était donné. Shun s'occupa de la sphère armillaire et du télescope (?) pour régler les sept corps régulateurs (soleil, lune et 5 planètes.)

Puis il offrit le grand sacrifice au Shang-Ti et les libations aux six Tsongs (V. plus haut), et salua les montagnes et fleuves et distingua tous les esprits.

Il désigna les cinq insignes (des cinq rangs de princes feudataires Kong, Heou, Pe, Tze et Nân), choisit les mois et jours propices, fastes et examina les insignes des 4 Eminences et des chefs de tribus des divers rangs.

Le 2^e mois de l'année il alla à l'est en inspection jusqu'à Tai-tsong et y fit le grand bûcher ; il salua les montagnes et fleuves. Puis il visita les princes et chefs des régions de l'est, rétablit l'accord dans leur calcul des lunaisons et des saisons, rectifia celui des jours, mit l'unité dans leur échelle des tubes fondamentaux des sons (1), dans les mesures de longueur et de

(1) Chaque ton musical a son expression normale fixée par l'adaptation d'un tuyau de bambou propre à le produire. Ces tuyaux ont une forme déterminée

capacité et les poids, (1) rétablit les cinq espèces de rites, (2) les cinq joyaux-insignes et les trois espèces de soie sur lesquelles on les pose (rouge, noire et blanche), (3) ainsi que les deux espèces de victimes (mouton et oie sauvage) vivantes et la victime morte le (faisan) que doit offrir le Shi. Quant aux cinq instruments (4) il les finit et les restaure.

Le 5^e mois il alla en inspection au sud ; le 8^e mois à l'ouest ; le 11^e mois au nord, le tout comme précédemment, puis revint chez lui et alla au temple de son grand-père et de son père (5). Il y offrit un bœuf comme victime et accomplit les rites.

Tous les cinq ans il faisait une tournée d'inspection et les princes venaient quatre fois à la cour (une fois chacune des autres années). Puis il promulgait ses ordres à tout l'empire.

(Shun) examinait et mettait en relief (leurs mérites et donnait) selon ces mérites des chars et des vêtements à leur usage.

Il constitua 12 tcheous ou provinces et élargit le lit des fleuves (pour les faire couler constamment).

Il formula (6) les règles et châtiments et le bannissement comme adoucissant les châtiments (7), le fouet formant

par le calcul de la contenance qu'ils doivent avoir. La longueur et le diamètre en sont ainsi fixés. Il y en a 12 dont chacun produit une note de notre gamme. C'est un nombre déterminé de grains de millet qui est la base de leur mesure.

(1) La base des mesures de longueur était le grain de millet servant à mesurer le tuyau du ton fondamental. 10 de ces grains formaient un pouce qui se divisait en dix *fen* (parties). Les mesures de capacité et de poids procédaient aussi du même principe. Un *yo* ou la contenance du tuyau normal en était la base.

(2) Rites religieux, militaires et civils, ces derniers se divisant en rites des repas et des fêtes, de la réception des hôtes et des cérémonies domestiques, mariage etc.

(3) Kao yang shi (Tchuen-hiu) se servait de la soie rouge ; Kao-sin (Ti-ku) préféra la noire et depuis ce prince on employa la blanche. L'insigne de la dignité des empereurs et princes était porté sur une tablette recouverte de soie avec des pendants de même étoffe. Le San-tong-ki ajoute : Fu-hi en rapport avec la couleur du ciel honora le rouge. Shen-nong en vertu de ses relations avec la terre prit le noir. Hoang-ti lié à l'homme choisit le blanc. Son fils Shao-hao fit de même. Kao-yang pour le même motif reprit le rouge et Yao le blanc.

(4) Il ne rétablit que les cinq instruments, les cinq insignes ; tout ce qui suit resta tel qu'il était (*Tsiuen kio Ma yong*).

(5) *Com.* Temple du père mort.

(6) *Siang* = *fat*, loi. *Ma yong* remarque qu'il établit seulement les formules et non les juges.

(7) Ou simplement : il établit les motifs d'indulgence. *Ma yong* indique comme tels : 1^o le jeune âge, 2^o la vieillesse, 3^o l'inintelligence.

l'instrument de châtiment des fonctionnaires, le bâton celui des écoles ; l'amende comme rachat des peines. Les fautes inconscientes et celles que le malheur a fait commettre seront pardonnables ; les coupables obstinés seront punis de mort (1).

Respect, respect ! et compassion dans le châtiment (répétait-il souvent).

Un jour (dans une réunion du grand conseil), K'uan-teou s'avancant parla du président des travaux publics. Kong-Kong (2). Yao dit : il est incapable, et plongé dans le vice, éprouvez le comme Kong-Sse (3).

Les Sse-Yo proposèrent K'uen pour dériver les eaux. Yao l'estima incapable. Les Sse-Yo prièrent instamment de l'éprouver, on le fit et il ne réussit pas. Cependant le peuple ne parvenait point à corriger les San-Miao (qui restaient indépendants). Ils restaient au bord du Kiang, dans les bas-fonds au King-tcheou (4) et de là beaucoup de trouble. Là-dessus Shun retourna et dit cela à Yao lui demandant de bannir le Président des travaux au désert de Yeou (5) pour l'assimiler aux barbares du nord. Il exila Huan-Teou à la montagne Tshong (6) pour l'assimiler aux barbares du midi ; il transporta le chef de San-Miao à San-Wei pour le transformer en barbare de l'ouest et fit emprisonner K'uen au mont Yu pour le transformer en barbare de l'est.

Ces quatre personnages étant ainsi punis, le monde fut entièrement soumis.

Yao régna 70 ans, eut Shun pour coadjuteur pendant vingt

(1) Ceux qui persistent dans leur méchanceté jusqu'à la fin.

(2) Le texte n'en dit pas plus, il s'agissait de dériver et régler le cours des fleuves.

(3) Le *Ta-tsiang* ou chef des artisans. (Tcheng-J.)

(4) Ils restèrent insoumis. De tout temps, dit le Tcheng-J tso tchuen, les empereurs eurent des princes qui leur résistèrent. Au temps de Yao ce furent les San Miao ; sous Yü et les Hia, les Kuen-Hu.

(5) Le Huei est une sorte de marais coulant dans le Kiang. C'est maintenant le Pang-li-hu, marais du Yang-tcheou-fu.

(6) Le Yeou-tcheou d'après le Shang shu et le Ta-tai-li. Là dit le Shen-i-King est un désert peuplé d'hommes aux cheveux rouges, au corps de serpents avec des mains et des pieds d'hommes, vivant de céréales, rudes comme les animaux et appelés Kong-kong.

ans ; étant devenu vieux il se substitua Shun pour occuper le pouvoir du fils du ciel et le présenta au ciel à cet effet. Après vingt-huit ans d'abdication, il mourut (1). Le peuple le pleura et porta son deuil trois ans comme pour père et mère et pendant tout ce temps partout on s'abstint de faire de la musique pour montrer son affection envers Yao.

Yao savait que son fils Tan-tchou (2) ne lui ressemblait pas, qu'il était incapable de recevoir l'empire. C'est pourquoi il choisit Shun pour prendre ce pouvoir. Comme il choisit Shun le monde en reçut son avantage et Tan-tchou de la peine. S'il eut pris ce dernier, le monde eut été dans la peine et Tan-tchou en eut retiré son profit. Mais Yao pensa jusqu'à la fin que pour l'avantage d'un homme il ne pouvait causer le malheur du monde. Finalement il donna l'empire à Shun.

II. RÈGNE DE SHUN.

Lorsque le deuil de Yao, eut duré ses trois ans et fut arrivé à son terme Shun voulut céder le trône à Tan Tchou qui se tenait éloigné au sud du Nan-Ho (3).

Mais tous les princes qui venaient à la cour se rendirent non point auprès de Tan-tchou mais de Shun ; ceux qui avaient des réclamations et des procès s'adressèrent non point à Tan-tchou, mais à Shun ; les poètes, les chanteurs ne chantèrent point Tan-tchou, mais Shun seul. Shun dit alors : c'est le ciel (qui le veut). En conséquence il alla à la capitale (4) et prit

(1) Yao fut sur le trône pendant 98 ans, dit le Tsiuen Kai — Tze kuang. Le Tchong-i, Hoang-fu-mih lui donne une vie de 118 ans. Kong ngan koue lui en attribue deux de moins. Le lieu de sa sépulture est appelé *Tsi Yin Kieu* (la colline *Tsi yin*) ; par autres ; *Kuh-lin*. (Liu pu wei). Le lieu d'origine de sa famille porte aussi différents noms. On cite comme tel Lui-tsi hien, au Puchou ; tantôt Tching-Yang hien et d'autres localités encore.

(2) Tan-tchou était le fils de son épouse impératrice. Il avait en outre 9 fils d'épouses secondaires. Tous étaient incapables.

(3) Le Ho était au sud des possessions de Yao, c'est pourquoi on l'appelle Nan-ho ou Ho du midi.

(4) Tchong koue. Ce nom « empire, état du milieu, » indique que la capitale est au centre, dit le Tsiuen-Kiai hui hi.

possession du trône du fils du ciel. C'est lui qui fut l'empereur Shun, le Shun de Yu (1). Son nom familial (ming) était Tchong-Hoa. Son père s'appelait Kou-teou (2) ; le père de Kou-teou s'appelait Kiao-wu et le père de celui-ci, *Keu-wang*. Le père de Keu-wang s'appelait King 'k'eng (3) dont le père était Kiong-tan, et le grand-père, l'empereur Tchuen-hu fils de Tcheng-i. De là il y eut sept générations jusqu'à Shun. Tous jusqu'à Ti-Shun furent de simples particuliers. Le père de Shun, Kou-teou, était aveugle et sa mère étant morte, Kou-teou prit une seconde femme qui donna le jour à Siang. Siang était orgueilleux et Kou-teou, tyrannique (4).

Le fils de sa seconde femme cherchait constamment à faire mourir Shun. Shun s'efforçait de l'éviter, de lui échapper. Mais si son frère cadet commettait une faute il en prenait sur lui la responsabilité et les châtiments. Servant avec docilité son père, sa marâtre et son frère cadet, chaque jour, procédant avec prudence et diligence, il ne parvenait pas à échapper à ses maux. Shun était du Ki-Tcheou (5). Il cultivait les terres du Li-shan (6),

(1) Ce nom signifie bon, saint, accompli, éclairé dit le Ts. K. Yi-fa. L'état de Yu se trouvait à l'est du Ho, au Ta Yang hien. (So-Yin). Pour le Tcheng-i kue ti tchi il se trouvait au Shen-tcheou au nord est du Hope hien, à 50 lis de là. Il lui fut donné par Yao quand cet empereur lui fit épouser ses filles. Mais on n'est pas d'accord sur l'emplacement de cette localité. Des auteurs racontent que Shun tint Yao prisonnier et Tan-tchou éloigné de son père, ne leur permettant pas de se voir (*Tchuk shu* etc.).

(2) C'est-à-dire « l'aveugle ; » mais Kou-teou ne l'était que moralement ; il ne savait pas distinguer le bien du mal.

(3) Les commentateurs donnent de ces noms des explications nombreuses que nous ne reproduirons pas, l'existence de ces personnages étant plus que douteuse.

(4) Le Fong-tu ki dit que Shun appartenait aux barbares J de l'est et qu'il naquit à Yao-Kiu, (au Po tcheou) ou à Lui-tsih bien, dit le Kiue-ti-tchi.

Les auteurs chinois ont les renseignements les plus divers sur les localités où naquit et qu'habita Shun avant d'être appelé à l'empire. Notons celui-ci : A Po-fen au milieu de la ville se trouve le Miao de Shun ; en dehors des murs est la maison qu'il habita (Shan-tchuen-ki). A Kuei-tcheou, au centre de la ville on voit le puits de Shun. Au nord de la cité s'élève le mont Li-Shan et sur le sommet de cette montagne, le temple de Shun. Kuei-tcheou est Ki-tcheou.

(5) Ce mont se trouve au Ho-tong (*Tcheng-Hiuen*) — Le Po-tcheou au Ho-tong hien a le mont Lui shen shun que d'autres appellent Tchong shan ou Li shan et aussi Tcheou Yang shan etc. etc. (Tcheng-i kue tchi.)

(6) Maintenant dépendance de Tsai Yin. Au Po-tcheou dit le Kue-ti tchi. On

il pêchait au lac de Lui ; il faisait des poteries sur les rives du Ho, et toutes sortes d'instruments à Sheou-kiou (1).

Son père était opiniâtre, sa mère, méchante ; son frère cadet Siang arrogant ; tous voulaient le faire mourir ; Shun restait soumis, obéissant et ne manqua jamais aux devoirs d'un fils, à l'amitié envers son frère cadet. Ils désiraient sa mort, mais ils ne l'obtinrent pas. Shun, pendant 20 ans, exerça la piété filiale et l'obéissance ; après trente ans, Yao demanda qui il pourrait mettre en fonction (comme son associé au trône). Tous les San-Yo unanimement (*han*) lui présentèrent Shun de Yu, en disant : celui-ci est bien capable de cette charge. Alors Yao lui donna ses deux filles comme épouses pour soigner les choses de l'intérieur et neuf de ses fils comme compagnons, pour soigner les choses de l'extérieur (les affaires). Shun habitait près du Kuei et s'y conduisait avec toujours plus de sage activité.

Mais les deux filles de Yao n'osaient point vu leur haut rang et leur orgueil servir le père, la marâtre et le frère de Shun ; mais elles remplissaient complètement leurs devoirs d'épouses et les neuf fils de Yao étaient toujours plus soigneux (à aider Shun).

Shun labourait à Li-shan ; les gens du Li-shan lui cédaient les limites de leurs champs. Il pêchait au marais de Lui et les gens de ce pays lui cédaient en tout. Il habitait sur la rive du Ho y faisant des poteries et les vases du Ho pien étaient sans défaut (2).

Après un an l'endroit où il habitait fut une localité bien

l'appelle Lui-hia-tsih, au Lui tsih hien au N.O. de la ville. Le *Hai-king* prétend qu'il s'y trouve des esprits du tonnerre (*Lui shen-long*) à corps de dragon et têtes d'homme. En frappant sur leurs ventres on produit le tonnerre.

(1) A tcheou sur les rives du Ho on fait des instruments, des vases de terre. (*Tcheng-i*). Shun résidait à 30 lis au nord du Ho-tong hien. Il quitta le Li-shan sans s'en éloigner beaucoup et alla vers le midi. Il cultiva ou fit des poteries selon l'endroit où il se trouvait.

(3) Lit. Dix espèces d'ustensiles c'est-à-dire un grand nombre, tout ce qui est nécessaire dans un ménage. Sheou-kiou est le lieu de naissance de Hoang-ti (*So-k-Yin*).

constituée (1) (un village avec ses fermes etc.) ; après 2 ans il eut une ville complète, après trois ans, une capitale achevée.

Yao lui donna des habits brodés et un kin. Comme il faisait un magasin, un grenier public bien pavé pour des bœufs et des moutons, Kou-teou, de nouveau voulant le tuer lui fit plâtrer le haut du magasin puis il mit le feu en bas. Shun se protégea dans sa chute au moyen de deux nattes de paille (2) et se laissa choir échappant ainsi à la mort.

Après cela Kou-teou lui fit creuser un puits. Il creusa un trou obscur, avec une sortie latérale (3). Tandis que Shun était au fond, Kou-teou et Siang y firent ensemble tomber de la terre pour remplir le puits. Shun suivant le creux obscur sortit et échappa. Kou-teou et Siang se réjouissaient, pensant que Shun était mort. Siang disait le plan fondamental est de Siang, Siang et ses père et mère y auront leur part.

Un jour il dit : Shun a épousé les deux filles de Yao et on lui a donné un luth. Siang le prit, et en joua ; Shun accourut pour le voir. Siang surpris et peu joyeux dit : je pensais que Shun corrigeait les poteries défectueuses. Shun reprit ; c'est vrai, il y en a beaucoup pour vous. Shun retourna à son ouvrage. Kou-teou toujours plus méchant et Siang complotèrent de plus en plus contre lui.

Sur ce Yao éprouva Shun quant aux cinq devoirs fondamentaux et les magistrats l'observèrent.

Jadis Kao-Yang avait 8 fils vertueux ; comme il en retirait grand avantage le monde les appela, les 8 *hai* ou généreux (4). Kao-sin en avait autant. Les gens les appelèrent les

(1) Un village ou bourg bien organisé.

(2) Dont il se servit comme d'ailes pour amortir sa chute (So-yin). Elles avaient la forme d'ombrelles. Ce furent ses deux épouses, filles de Yao qui lui avaient confectionné cet appareil de sauvetage. (*Tcheng-i Tong-sze*). Le Lie-niu-tchuen rappelle aussi ce fait.

(3) Communiquant avec un autre puits. Il avait averti ses épouses des ordres de Kou-teou et celles-ci prévoyant le méfait avaient donné à leur mari le conseil de se préparer une sortie souterraine (*Tong-sze*). Ce puits de Shun se trouve au Pou-tcheou, au Hœi-Jong-hien au-dehors de la ville du côté de l'ouest (Kue-ti tchi). Au centre de la cité on voit un second que l'on considère aussi comme creusé par Shun.

(4) Pacificateurs, amis de la concorde (*ho*) (Ts. K. ku-kuei). Leurs noms sont indiqués au livre du *Tso-tchuen* (Siuen-kong), il serait superflu de les donner ici.

8 yuen (1). Ces 16 familles (2) dans la suite complétèrent leur excellence ; ils ne détruisirent pas leur renommée qui arriva jusque Yao. Yao n'avait point encore pu élever Shun, il éleva les 8 fils de Kao Yang et les fit présider aux diverses divisions de la terre (3) afin de parfaire toutes les affaires en leur temps et ordre. Il éleva les 8 Yuens et leur fit propager les cinq enseignements dans les 4 plages (4). Alors les pères furent justes, les mères tendres, les frères aînés amicaux, les cadets respectueux, les fils pieux ; l'intérieur des maisons fut en paix et les affaires extérieures accomplies avec succès (5). Jadis Ti-hong (6) eut un fils sans vertu, tenant le bien dans l'obscurité, aimant le mal ; le monde l'appela « l'être trouble, confus (7). » Shao-hao eut un fils sans vertu, détruisant la droiture, haïssant la sincérité, n'hororant que l'extérieur brillant, aux paroles mauvaises. Le monde l'appela le merveilleux misérable (8).

Tchuen-hu eut un fils sans vertu ni capacité, il ne sut ni instruire ni être docile, ni avoir un langage conciliant ; le monde l'appela le pervers obstiné (9). Ces trois familles le monde les haït jusqu'au temps de Yao ; Yao n'avait pas encore

(1) Lit. principaux du premier mérite (*Ts. k. k. k. shen bons*) Voir le *Tso-tchuen*.

(2) Tous fondèrent des familles *Tsai* = *tcheng*. Chaque génération grandit en vertu.

(3) *Heou-tou*. Magistrat présidant aux choses du sol : *ti kuân* (Tsiuen kiaï Wang Siao) — D'après le *Sok yin*, le *Heou-tou* est *Tchou-ti* ; chef des terres. Yü, y est-il dit, était *Sse-kong*, ministre des travaux, comme tel il régissait la terre, il se trouvait ainsi parmi les 8 Généreux ou Pacifiques. Le *Tcheng-i Tchün tsiu* donne en outre cette explication. *Heou* est un prince (*kiun*) *Heou tou* est donc « le prince terre » et non un être femelle épouse du ciel.

(4) Le chef des 5 enseignements était le *Sse-tou* ; or *Sie* était *Sse-tou* ; donc il était du nombre des 8 Yuens ou excellents.

(5) *Com.* La Chine fut en paix, les Barbares se civilisèrent.

(6) Le même que Hoang-ti (*Ts. k. ku kuei*). Ce fils s'appelait Jang = Tao.

(7) Les mots chinois désignent un objet impénétrable fermé à la connaissance de l'extérieur. Le *Shen-i King* en fait un animal bizarre au corps de chien pourvu de longs poils, aux pattes d'ours mais sans griffes, sourd et aveugle, ayant une intelligence d'homme, etc. Pour *Tchuang-tze* c'est le régent de la mer intérieure.

(8) C'était Kong-kong. On l'appela ainsi parce qu'il aimait le merveilleux et que sa conduite le rendait misérable.

(9) On en fait également un animal monstrueux que nous ne décrivons pas.

su se débarrasser de Tsin-Yun, il eut un fils sans vertu, adonné au boire et au manger, ardent pour les richesses ; le monde le nomma le monstre glouton (*to' kie*) (1).

Le monde les haït et les compara aux trois maux. Shun donnait l'hospitalité aux sages aux quatre portes et exila les quatre méchants aux quatre frontières pour y servir les monstres (au visage d'homme et corps de chien) (2). Aussi les quatre portes (3) purent annoncer qu'il n'y avait plus de méchant.

Shun entra dans les grandes gorges, par vent, tonnerre et pluie violente et ne s'égara pas. Yao vit qu'il était capable et lui confia le monde. Yao étant devenu vieux se fit substituer Shun dans le pouvoir du fils du ciel et les inspections aux frontières. Shun le reçut et, ainsi élevé, administra pendant 20 ans. Yao se le substitua alors entièrement et Shun exerça le pouvoir pendant 8 ans. Après quoi Yao mourut. Le deuil de 3 ans étant fini Shun céda le pouvoir à Tan-tchou, mais le monde se tourna vers Shun. — Yu, Kao-Yao, Sie, Heou-tsi (4), Pe-i, Long, Kvei, Shue, Yi, et Pang-tsou depuis le temps de Yao avaient gouverné sans attributions limitées. Alors Shun alla au temple du Wen-tsou et délibéra avec les Sse-Yo sur le moyen d'ouvrir les 4 portes (5) et d'éclairer, de faire pénétrer le chemin des 4 régions pour les yeux et les oreilles. Il ordonna aux douze chefs de faire connaître par leurs instructions les vertus impériales, de pratiquer les vertus généreuses, d'éloigner les méchants et alors les barbares Man et I vinrent se soumettre. Shun parlant aux Sse-Yo leur dit : Y a-t-il quelqu'un auquel on puisse donner l'administration générale de manière à illustrer les affaires de Yao que l'on puisse établir dans le service des affaires et s'en faire un coadjuteur ? Tous dirent : il

(1) Ce nom est tiré du Tsin Yu hien dont il fut magistrat. Ce hien est au Kue-tcheou. D'autres font de ce nom un titre de magistrature.

(2) Monstres qui se plaisent à tromper les hommes et vivent pour cela dans les forêts et les montagnes (Ts'. K. fu-Kien).

(3) Les gardes frontières des quatre directions.

(4) Ces grands ministres sont suffisamment connus. Le plus ancien Yü gouverna sous Shün ; ils étaient encore alors inconnus.

(5) De laisser les frontières ouvertes.

y a le Pe Yu qui est Sse Kong. Il est capable d'illustrer les actes de l'Empereur. Shun dit : c'est bien. Vous Yu vous avez rétabli l'ordre entre les eaux et la terre. Ce nouveau soin (vous attend). Yu s'inclina, se prosterna et refusa en faveur de Heou-tsi, de Sie et de Kao Yao. Shun lui dit : allez seulement. Puis l'empereur dit : Ki, le peuple commence à souffrir de la famine, vous, comme régent des céréales, faites semer tous les grains et céréales en leur temps. Shun dit à Sie : le peuple n'a plus les sentiments de famille, les cinq ordres de relations ne sont plus soumises à leurs devoirs réciproques (de père, de mère, de frères aîné et cadet et de fils). Soyez Sse-tou ; répandez avec soin les cinq enseignements et soyez indulgent, disposé à pardonner. Shun dit : Kao-Yao, les barbares Man et I troublent, envahissent Hia (1). Il y a des brigands, des voleurs, des émeutiers, des envahisseurs. Vous ferez les fonctions de Shi, (chef de la justice criminelle). Les cinq châtiments ont leur application ; les 5 applications ont leur 3 endroits (2) ; les cinq exils ont leurs règles propres et celles-ci se rapportent à trois lieux d'exil (3). C'est par la perspicacité que vous pourrez être toujours vrai et sûr de ce que vous faites.

Shun dit : à qui puis-je faire prendre docilement l'entreprise des ouvrages. Tous dirent : Shui en est capable. Conséquemment Shun fit Shui surintendant des travaux publics (4). Shun dit : qui puis-je faire administrer les lieux hauts et bas, les végétaux, les arbres et les animaux ? Tous dirent : I en est capable. — Alors je fais I intendant de mes domaines ruraux et sylvestres (5).

I s'inclina, frappa la terre du front et refusa en faveur des

(1) L'empire chinois. Kong fou-tze emploie aussi ce mot *Hia* pour désigner les contrées chinoises opposées aux terres barbares.

(2) Selon l'opinion la plus probable : la place publique, un lieu isolé et l'intérieur des maisons (pour la castration).

(3) Règles inconnues ; les trois places désignent diverses distances déterminées selon le degré du châtiment : en dehors de l'état souverain, en dehors des 9 provinces, en dehors des frontières occupées par les barbares soumis. (*Ma yong.*)

(4) Directeur suprême de tous les employés aux travaux publics.

(5) D'après Ma-yong ce seraient les plaines et les marais.

autres fonctionnaires Tchou-Hou et Hiong Pi (1). Shun dit : allez. Et vous, conciliez-vous de manière à avoir pour aide ces 4 officiers (2).

Il dit encore : O Sse-Yo y a-t-il quelqu'un qui puisse régler mes trois espèces de rite ? (3). Tous dirent Pe-i le peut : Shun dit : bien ! Pe-i je vous fais *Tit-tsong* (4). Toujours soyez respectueux et droit, soyez pur et vertueux. Pe-i refusa en faveur de Kuei ou de Long. Mais Shun dit : ce sera ainsi. Je fais Kwei directeur de la musique, qu'il enseigne mes jeunes fils, qu'il soit indulgent et sérieux ; ferme sans dureté ; digne sans orgueil. Par les vers on exprime sa pensée ; par le chant on prolonge les paroles (5) ; les sons correspondent à ce prolongement ; les tons mettent les sons en harmonies. Les huit notes mises d'accord et n'intervertissant par leurs rapports, les hommes et les esprits sont en harmonie.

Kuei dit : quand je frappe les pierres, quand je les fais tinter, les animaux sont amenés à danser.

Shun dit : Long, je déteste les méchantes paroles, les tromperies qui soulèvent et terrifient mes gens ; je vous ordonne d'être le régulateur des paroles. Soir et matin communiquez mes ordres et rapportez leur exécution. Soyez avant tout droit et vrai. Puis il dit : O ! mes 22 officiers. Soyez pleins de respect, de diligence et appliquez-vous, en temps voulu, aux affaires du ciel.

Chaque troisième année on faisait un examen, des mérites. Après trois examens on faisait les promotions et les dégradations, (lointains ou proches, tous les mérites étaient relevés,

(1) Les mêmes que les fils de Kao-sin Pe-hu et Tchong-hiong (*So-h Yin*). D'autres y voient quatre noms.

(2) *Yu*. C'est encore le terme employé au Tcheou-li.

(3) Les rites des sacrifices aux esprits du ciel, à ceux de la terre et à ceux des hommes, (aux âmes des défunts) dit Ma Yong. N'est-ce pas plutôt les rites religieux, civils et militaires.

(4) *Tit* signifie « ordre, rang » et *tsong* « respectable, honorable » dit Kong ngan kue. C'est le magistrat qui préside aux sacrifices en l'honneur de Shang-ti (kiao) et au temple ancestral.

(5) Les vers expriment la pensée, dirigent le cœur en son expression ; le chant modulant le sens prolonge les mots (*Kong-ngan-koue*).

les gens méritants élevés en grades), les San-miao furent écartés et repoussés vers le nord.

Ces 22 officiers remplirent complètement leur office. Kao-yao fut le juge suprême du monde, (corrigeant, punissant, établissant la paix). Le peuple soumis, goûta les fruits de son administration. Pe-i dirigea les rites et les grands et les petits s'habituerent à la condescendance mutuelle. Shui dirigea les travaux publics et tous les métiers arrivèrent à leur perfection. I gouverna les forêts, les montagnes et les eaux. Ki dirigea la culture des grains et toutes les céréales mûrirent en leur temps. Sie fut Sse-tou et le peuple retrouva les sentiments d'amitié et de concorde. Long fut intendant des réceptions ; les hôtes éloignés vinrent à la capitale, les douze chefs des gouvernements s'y présentèrent, aucune des 9 provinces n'osa s'écarter de son devoir, se rebeller.

Le mérite de Yu seul fut de percer les neuf montagnes, de rendre pénétrables les neuf marécages, d'approfondir les 9 fleuves, de rendre fixe la division des 9 tcheous en établissant les divers pouvoirs. Tous vinrent présenter leurs tributs sans manquer à ce qui convenait à leurs territoires respectifs et les 5000 lis s'étendirent jusqu'aux territoires sauvages au sud. Il amena, à soumission volontaire les Pe-fa de *Kiao-tchi* (Cochinchine) ; à l'ouest les Jongs Si-tche et Keou-seou.

Au nord les Jongs des montagnes Fa *Sū-shēn* ; et à l'est les Shang-niao. Entre les 4 mers, tous honorèrent les vertus du Ti-Shun. Alors Yü restaura la musique des 9 tuyaux (1) (de Shun, la Shao).

Des choses tout à fait extraordinaires, des phenix sacrés arrivèrent, planant en l'air et faisant briller la vertu ; tout cela commença avec le règne de Shun-ti. Shun fut célèbre par sa piété filiale pendant 20 ans. A 30 ans Yao le mit en charge, à cinquante ans il se le substitua dans la dignité du fils du ciel. Quand il eut 58 ans Yao mourut. A 61 ans (2) il monta sur le trône impérial à la place de Yao. 39 ans après il alla faire une

(1) Elle se jouait sur la flûte *siao* à neuf tuyaux.

(2) Après les 3 ans de deuil.

inspection dans le sud et mourut dans le désert de Tsang-yo ; il fut enterré à Kieou-i (1) au sud du Kiang (ce qui est maintenant Ling-ling).

L'année où Shun monta sur le siège impérial, fils du ciel il fit venir à la cour (2) son père Kou-teou ; digne et grave en sa conduite il ne visa qu'à remplir ses devoirs de fils. Il donna un fief à son cadet Siang et le fils Heou.

Le fils de Shun, Shang-kiun, n'était point à la hauteur (de la mission souveraine). Shun présenta Yu au ciel (comme son successeur). Dix sept ans après, il mourut.

Lorsque le deuil de 3 ans fut fini, Yu voulut céder le trône au fils de Shun, comme celui-ci l'avait fait au fils de Yao ; mais tous les princes vassaux se donnèrent à Yu et il s'assit sur le trône impérial. Le fils de Yao, Tan-tchou, comme celui de Shun, Shang kiun, eut sa portion de territoire déterminée.

Ainsi on perpétua les sacrifices antérieurs, les costumes comme les rites et la musique et les visiteurs de la cour, les princes vinrent présenter leurs hommages au fils du ciel.

Depuis Hoang-ti jusqu'à Shun et Yu tous furent de la même famille avec des états différents : Ils recevaient une dénomination de manière à faire briller leur vertu. Ainsi Hoang-ti fut appelé le maître de Hiong ; Ti Tchuen-hu fut Kao-yang, Ti-ku fut Kao-Ti. Yao fut Tao-tang et Ti-shun fut le seigneur de Yu. Ti Yu fut désigné comme Hia-heou, prince de Hia, et constitua une autre famille du nom de Tze.

Sie fut le fondateur de la famille Shang et Ki, de celle des Tcheous qui s'appelle Ki.

(A continuer.)

C. DE HARLEZ.

(1) La résidence de la famille de Yü était à Ling-ling au Ying-fu-hien. Là était une montagne à neuf gorges d'où son nom de Kien-i, les neufs dangereux. (Ts. k. Hoang-lan.) Les deux épouses ne le suivirent pas, dit le Li-ki. Le Shan hai-king dit que Yu a été enterré au nord de cette montagne et Tan-tchu au midi. D'après Hoang-fu-mih, les deux épouses de Shun seraient enterrées au Hang-shan.

(2) A Pi, à 60 lis au nord de Ying-tao-hien. Au lieu de la sépulture de Yü, on a élevé une chapelle que l'on dit dédiée à l'esprit de Pi.

AGONIE ET FIN DE L'EMPIRE D'ASSYRIE

Une des périodes les plus obscures de l'histoire de l'empire d'Assyrie est encore toujours celle qui suit la mort d'Aššurbanipal jusqu'au moment de la chute de Ninive et de l'effondrement simultané de l'empire assyrien.

Jusqu'en ces derniers temps on n'était pas à même de fixer ni le nombre des successeurs d'Aššurbanipal, ni l'ordre de succession à établir entre eux, réduit qu'on était aux maigres renseignements tirés de Bérose et d'Abydène.

Grâce aux récentes découvertes assyriologiques nous savons maintenant qu'après Aššurbanipal trois monarques au moins occupèrent le trône d'Assyrie avant que la monarchie assyrienne disparut du théâtre de l'histoire. Ces trois monarques, connus par des textes cunéiformes, sont *Belzikiriskun*, *Aššuretililâni-ukini* et *Sinšariskun*, le *Saracos* d'Abydène.

Dans cette étude nous essayerons d'établir dans quel ordre se sont succédés ces trois monarques et nous examinerons s'il n'y a peut-être pas lieu d'ajouter aux trois précédents un quatrième monarque comme *dernier* roi d'Assyrie et contemporain de la chute de Ninive.

Un autre problème historique, connexe au précédent et non moins obscur, est celui de l'époque de l'avènement de Nabupalassar au gouvernement de la Babylonie ainsi que de la nature et de la durée du pouvoir qu'il y exerça.

Nous aurons à examiner ultérieurement si Ninive, avant de tomber définitivement, a subi un seul siège, ou bien si elle en a subi deux, et à quelle date il faut placer sa chute définitive.

Nous avons partagé notre étude en quatre paragraphes.

Le premier traite de l'avènement de Nabupalassar au gou-

vernement de la Babylonie, le deuxième de la première expédition médo-babylonienne contre l'Assyrie, le troisième de l'invasion des Scythes en Assyrie et de la seconde expédition médo-babylonienne contre l'empire assyrien, et enfin le quatrième de la date précise de la chute de Ninive.

I.

AVÈNEMENT DE NABUPALASSAR AU TRÔNE DE BABYLONE.

Le règne de Nabupalassar à Babylone est un fait historique indubitable.

Mais en quelle qualité Nabupalassar y détint-il le pouvoir suprême, en qualité de *roi* ou bien en qualité de simple *vice-roi*, en qualité de roi *indépendant* ou bien en qualité de roi *vassal* du roi d'Assyrie ?

Nous essayerons de répondre plus loin à ces diverses questions.

Selon le Canon de Ptolémée, Nabupalassar régna à Babylone 21 ans ; selon Bérose, seulement 20 ans. Nous tenons ce dernier chiffre pour le plus exact ; nous dirons plus loin pourquoi.

Pour pouvoir fixer la *date* de la prise en mains par Nabupalassar des rênes du gouvernement de la Babylonie, il faut connaître d'abord la date de la mort de Kantalanu, fils d'Aššurbanipal et prédécesseur immédiat de Nabupalassar. Selon le Canon de Ptolémée, Kantalanu succéda à Samaššumukin, le Saos du chinois de Ptolémée, le Sammuges de Bérose.

Il occupa la vice-royauté de Babylonie pendant 22 ans, selon Ptolémée, et seulement pendant 21 ans, selon Bérose (1), soit, selon le premier, depuis 648 jusqu'en 626, selon le second depuis 648 jusqu'en 627.

Nous tenons pour fondé le chiffre de Bérose ainsi que le chiffre de 21 ans de règne attribué par le même à Aššurbanipal, savoir depuis 648 jusqu'en 627, date de la mort de ce monarque et aussi de la mort de Kantalanu, qu'il avait établi *vice-roi* de

(1) Tiele, *ouv. cité*, page 414.

Babylonie en 648 après avoir pendant cette même année tenu d'abord lui-même en mains l'administration de la Babylonie immédiatement après la mort de Šamaš šumukin, (1) mais seulement pour un temps très court (2).

D'après ces données, la vice-royauté de Babylone fut donc vacante dans le courant de l'an 627 et vacant pareillement le trône d'Assyrie à cette même date.

Le successeur d'Aššurbanipal sur le trône d'Assyrie fut son fils *Belzikiriskun*.

Avec l'avènement de ce monarque semble avoir coïncidé le début de l'invasion des Scythes dans l'Asie antérieure

Selon le récit d'Abydène, quand le roi d'Assyrie apprit qu'une armée de barbares, nombreuse comme des nuées de sauterelles, s'avancait du côté de la mer, il envoya en Babylonie Nabupalassar, son général, pour défendre et gouverner ce pays. Abydène appelle ce roi d'Assyrie *Saracos*.

Nabupalassar trahit, dit-il, la confiance qu'avait mise en lui son royal maître ; il se ligua avec le roi des Mèdes et ensemble ils allèrent mettre le siège devant Ninive. Ce ne fut cependant que plusieurs années après qu'ils parvinrent, selon le même auteur, à s'en emparer (3).

Nous croyons qu'il y a dans le récit d'Abydène confusion d'événements, de dates et de noms.

Cet historien ne distingue pas entre le début de l'invasion des Scythes, qui se jetèrent d'abord sur la Médie et l'invasion postérieure de l'Assyrie par ces mêmes barbares, laquelle eut lieu plusieurs années plus tard, probablement sous le règne de *Saracos* ou *Sinšarukin*. De là, la substitution du nom de ce roi

(1) Supposé exact le chiffre de 21 ans de vice-royauté attribués par Bérose à Šamaššumukin, il en résulte que celui-ci fut investi de cette dignité par Assarhaddon et ensuite confirmé dans cette fonction par Aššurbanipal.

(2) Manifestement le second chiffre de Bérose doit s'entendre des 21 années de règne de droit d'Aššurbanipal, véritable et unique souverain de la Babylonie depuis la mort de Šamaššumukin, usurpateur de ses droits. Kantalanu n'était que son lieutenant investi du titre de *vice-roi* ; il avait, comme tel, entre les mains le gouvernement de fait en Babylonie.

(3) Voir Delitzsch-Mürdter, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 234.

à celui de *Belzikiriskun*, sous le règne duquel les Scythes se mirent en marche contre l'Asie antérieure.

Abydène amalgame également en un siège unique le double siège subi par Ninive entre 627 et 607.

Cependant, le récit d'Abydène nous fournit ce renseignement précieux que le roi régnant d'Assyrie investit son général Nabupalassar du commandement d'une armée et du *gouvernement* de la Babylonie, qu'il devait protéger contre les Scythes.

Au témoignage d'Abydène Nabupalassar fut donc investi régulièrement par le roi d'Assyrie du gouvernement de la Babylonie qu'il détint pendant 20 ans selon Bérose. Mort en 607, comme nous le prouverons plus loin, Nabupalassar eut, par conséquent, en mains l'administration de ce royaume depuis 627, date de la mort d'Aššurbanipal et de l'avènement de Belzikiriškun, son fils.

Le règne de ce dernier ne dura que quelques mois. Il fut détrôné par son frère Aššur-etil-ilâni-ukini, qui s'était revolté contre lui (1).

Jusqu'à présent les documents cunéiformes sont demeurés muets au sujet de la révolte d'Aššur-etil-ilâni-ukini et de ce qui la provoqua. Force nous est dès lors de recourir à des conjectures pour pouvoir expliquer les faits.

L'envoi de Nabupalassar avec une armée en Babylonie et avec le titre de *vice-roi* de ce pays est un fait suffisamment attesté. Il en est de même de l'alliance contractée par lui contre l'Assyrie avec Cyaxare, roi des Mèdes.

Un troisième fait historique est l'abandon du siège de Ninive par Cyaxare et son allié, plusieurs années avant la chute de Ninive à cause de l'invasion des Scythes en Médie.

Rapprochés de la découverte faite à Nippur par l'expédition américaine de quelques tablettes, sur lesquelles est mentionné Aššur-etil-ilâni-ukin comme *roi de Babylone* tout au moins pour ses quatre premières années de règne (2), ces faits nous

(1) Voir Hommel, *Geschichte Assyriens und Babylonien*, pages 242-243.

(2) Voir Delitzsch-Mürdter, *ouv. cité*, pages 434-435.

autorisent à recourir à la conjecture d'une révolte, qui renversa le trône de Belzikiriskun.

Cette hypothèse expliquerait la courte durée de quelques mois seulement du règne de ce monarque.

Cette hypothèse ne manque pas de fondement. En effet, Aššur-etil-ilâni-ukini ne fut pas le successeur *immédiat* d'Aššurbanipal. Ceci résulte, selon M. Hommel (1), d'une notice de Smith dans ses *Discoveries*, page 384, d'après laquelle ce monarque déclare dans le texte d'une tablette brisée qui n'a pas été publiée jusqu'à présent, qu'il n'a pas été appelé au trône immédiatement après la mort d'Aššurbanipal, mais qu'il y monta seulement plus tard, — après un court règne qui précéda le sien, ajoute Smith. D'où nous inférons, qu'Aššur etil-ilâni-ukini ne devint roi d'Assyrie qu'en 626.

Voici comment nous croyons pouvoir expliquer la révolte qui la conduisit au trône.

D'après ce qui a été dit plus haut, Nabupalassar fut investi de la vice-royauté de Babylonie par Belzikiriskun déjà depuis 627. Cet acte du monarque alluma au cœur du frère cadet du roi une vive jalousie mêlée de projets de vengeance. A son avis, lui seul avait droit à la vice-royauté de Babylonie. Il s'empessa de stigmatiser du nom d'acte de souveraine imprévoyance politique l'élévation de Nabupalassar, un *chaldéen*, à ce poste de la plus haute importance.

Aussi bien l'élévation de ce dernier ne saurait-elle pas avoir manqué d'exciter également la jalousie des autres grands officiers de la cour d'Assyrie.

Dès lors, le frère du roi n'aura guère eu de peine à inculquer à ces personnages et à d'autres que le monarque régnant mettait en péril l'intégrité de l'empire en confiant le gouvernement d'un des pays vassaux les plus importants aux mains d'un chaldéen, sur la fidélité duquel il n'y avait pas à compter. Ces propos, auxquels ne manquait pas un certain air de vraisemblance et de patriotisme, colportés habilement, firent

(1) *Ouv. cité*, page 743, note 1.

éclater dans Ninive une révolte contre le monarque régnant. Dans cette insurrection Belzikir-iskun perdit probablement la vie avec le trône, et son frère, le chef des insurgés, prit, en montant sur le trône, le nom d'*Aššur-etil-ilâni-ukini*, voulant sans doute signifier par ce nom de règne, qu'il était établi roi d'Assyrie par Aššur lui-même, chef des dieux.

Supposé que la révolte, qui porta ce monarque au trône d'Assyrie, ait eu réellement pour cause le fait de l'élévation de Nabupalassar à la dignité de vice-roi de Babylone, il est plausible d'admettre qu'immédiatement après son avènement au trône le nouveau monarque aura voulu retirer à Nabupalassar la vice-royauté de Babylonie. C'était là mettre la main à une entreprise fort dangereuse.

En effet, on conçoit que l'usurpation du trône d'Assyrie par le nouveau monarque avait gravement indisposé contre lui l'armée placée par son prédécesseur sous les ordres de Nabupalassar. Ce sentiment n'aura fait que grandir du moment qu'elle apprit que c'était en haine de son chef que le monarque légitime avait été renversé du trône.

De son côté, Nabupalassar aura sans doute prévu la conséquence naturelle de cet acte, savoir sa propre destitution, et il ne sera pas fait faute de représenter cet acte comme un acte de défiance injurieuse à l'égard de l'armée elle-même placée sous ses ordres. Des ferments de révolte étaient ainsi déposés au sein de cette armée et y germaient. Dès lors, rien d'étonnant que, quand arriva à Babylone le décret royal qui enlevait la vice-royauté de Babylonie à Nabupalassar, l'armée s'insurgea aussitôt en faveur de son chef contre le monarque assyrien et se montra prête à le suivre à Ninive pour détrôner ce dernier, qui n'était d'ailleurs qu'un usurpateur. Nabupalassar aura profité de ces dispositions de son armée pour se faire proclamer *roi* de Babylone.

Assuré de l'appui de l'armée et de la population babylonienne, il s'empessa de conclure une alliance offensive et défensive avec Cyaxare II, roi des Mèdes dans le but secret non pas seulement de renverser Aššur-etil-ilâni-ukini, mais de s'emparer de Ninive, de la détruire et de jeter bas l'empire assyrien.

II.

PREMIÈRE EXPÉDITION CONTRE NINIVE.

Cyaxare, fils de Phraorte II, lequel avait péri en 651 dans la bataille que lui livra Aššurbanipal dans les plaines de Ragae en Médie, (1) brûlait du désir de venger sur l'empire assyrien la défaite et la mort de son père. Aussi fut-il bientôt prêt à marcher avec une armée mède de concert avec Nabupalassar ayant sous ses ordres une armée assyro-babylonienne contre Ninive.

Cette première expédition contre l'empire assyrien eut lieu déjà en 626.

Dans son récit de l'expédition de Cyaxare contre le roi d'Assyrie, Hérodote (2) ne fait aucune mention de Nabupalassar et de son armée. Mais Bérose mentionne une armée auxiliaire qui fut envoyée au roi des Mèdes. Quant à Abydène, il laisse marcher Busalossaros (Nabupalassar) (3) seul contre Ninive. Rapprochées les unes des autres ces données nous révèlent que deux armées différentes, savoir une armée de Mèdes commandée par Cyaxare et une autre armée assyro-babylonienne placée sous les ordres de Nabupalassar, marchèrent ensemble contre l'empire assyrien.

Aššur-etil-ilāni-ukini s'avança à leur rencontre avec une armée assyrienne. Vaincu, il se vit forcé de s'enfermer dans Ninive, sa capitale, devant laquelle les deux rois confédérés mirent le siège (4).

(1) Cette date résulte du livre de Judith. L'entrée en campagne de Phraorte II fut la première explosion de l'immense complot ourdi contre Aššurbanipal par son frère félon *Samošsumukin*, vice-roi de Babylone. — Supposé que Cyaxare avait 20 ans d'âge à la mort de son père, il aurait déjà été âgé de 45 ans en 626 et de 63 ans au moment de la chute de Ninive en 608. Il pouvait donc avoir déjà en 626 une fille nubile, qu'il donna selon Abydène en mariage à Nabuchodonosor, fils de Nabupalassar, scellant ainsi par une alliance familiale le pacte conclu avec ce dernier.

(2) *Histor.* I, 106 et suivants.

(3) Voir Hommel, *ouv. cité*, page 743.

(4) Ceci résulte du récit d'Hérodote.

Un évènement imprévu sauva cette fois Ninive de sa ruine.

Écoutons ici M. Maspero : (1) « S'il faut croire Hérodote, les Scythes qui avaient chassé les Kimmériens se lancèrent à la poursuite de leurs ennemis, et, passant à l'est du Caucase tombèrent inopinément sur la Médie.

En arrivant dans le bassin du Tigre, ils trouvèrent deux armées en présence. Kyaxares avait battu les Assyriens et forcé leur roi à se renfermer dans sa capitale : il leva le siège et courut au devant des envahisseurs. Il avait sur eux l'avantage de l'armement et de la discipline, mais ses soldats succombèrent sous le nombre.

Mactyès, fils de Protothyès, chef des barbares, remporta la victoire et lui imposa un tribut annuel.

Tel est, poursuit M. Maspero, le récit d'Hérodote. Il paraît, continue-t-il, plus prudent d'admettre que les Sakes quittant leur pays d'origine au bassin de l'Oxus, passèrent au sud de la Caspienne et prirent les Mèdes à revers. »

Peut-être, dit M. Hommel, les Scythes avaient pénétré dans le pays d'Élam (2), sans doute pour se jeter de là sur l'Assyrie. Trouvant l'Assyrie envahie par les Babyloniens et les Mèdes, ils se dirigèrent vers la Médie, censée se trouver ouverte et sans défense à cause de l'absence de son roi occupé à guerroyer en Assyrie.

Cette invasion des Scythes en Médie força Cyaxare à abandonner le siège de Ninive et à rentrer précipitamment avec son armée en Médie.

Réduit à ses seules forces, Nabupalassar ne pouvait poursuivre avec chance de succès le siège de Ninive.

D'ailleurs, il avait lieu de craindre que, refoulés par Cyaxare hors de Médie, les Scythes ne fissent irruption en Babylonie.

Nabupalassar rentra donc lui aussi avec son armée en Babylonie pour la défendre contre une invasion éventuelle des Scythes.

Ainsi délivré de ses adversaires Aššur-etil-ilāni-ukini ne

(1) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4^{me} édition, page 510.

(2) *Ouv. cité*, page 743.

pouvait cependant songer à prendre sa revanche contre l'un ou l'autre des deux rois, ses ennemis.

Lui aussi avait à craindre que les Scythes, vainqueurs ou vaincus, ne vîssent se jeter sur l'Assyrie d'abord, à cause de sa proximité de la Médie. De là une trêve forcée de plusieurs années entre les belligérants.

L'état des choses en Médie, d'une part, où Cyaxare était mis dans l'impuissance de rien entreprendre contre l'Assyrie à cause de l'occupation de son pays par les Scythes, et, d'autre part, le péril suspendu sur la Babylonie aussi bien que sur l'Assyrie de la part de ces barbares campés dans leur voisinage, auront probablement amené le roi d'Assyrie, menacé le premier d'une invasion, à faire à Nabupalassar des ouvertures de paix et d'alliance. Ce n'est pas, nous paraît-il, une vaine conjecture que pareil pacte fut conclu entre eux, moyennant la reconnaissance de la part du monarque assyrien du titre de *roi* de Babylone usurpé par Nabupalassar, lequel, de son côté, eut à reconnaître le roi d'Assyrie pour son suzerain.

Cette conjecture a un point d'appui sérieux dans les textes d'Aššur-etil-ilâni-ukini découverts à Nippur par l'expédition américaine déjà mentionnés plus haut. D'après ces textes, ce monarque porta tout au moins pendant les quatre premières années de son règne le titre de *roi de Babylone*, sans doute en sa qualité de *suzerain* de Nabupalassar, roi de Babylone *de fait*.

Pareil accord était de nature à satisfaire pour le moment l'ambition de ce dernier. Mais la condition restrictive, en vertu de la quelle la Babylonie restait *vassale* de l'Assyrie, ne pouvait qu'entretenir dans le cœur de Nabupalassar ses anciens sentiments d'animosité contre ce royaume. Sans doute, le roi de Babylone aura su fournir au roi des Mèdes tous les apaisements désirables concernant le pacte conclu avec le roi d'Assyrie, et l'un et l'autre auront attendu le moment opportun pour donner de nouveau suite à leurs projets hostiles à l'égard de l'Assyrie.

Ce moment n'arriva pas de sitôt. Les Scythes restèrent plusieurs années les maîtres en Médie. Cyaxare ne réussit enfin à

s'en débarrasser qu'en faisant massacrer leurs chefs enivrés de vin pendant un festin, auquel il les avait invités. Tombant ensuite sur les barbares privés de leurs chefs, il parvint à les refouler hors des frontières de son pays jusqu'en Assyrie (1).

III.

INVASION DES SCYTHES EN ASSYRIE ET SECONDE EXPÉDITION MÉDO-BABYLONIENNE CONTRE L'EMPIRE ASSYRIEN.

Du récit d'Abydène rectifié d'après ce qui a été dit plus haut nous inférons que cet historien a confondu les deux expéditions de Nabupalassar et de Cyaxare contre l'empire d'Assyrie, malgré qu'elles soient séparées l'un de l'autre par un intervalle de plusieurs années et que *Saracos* ou *Sinšariskun*, successeur d'Assur-etil-ilâni-ukini, occupait déjà le trône au moment de l'invasion des Scythes en Assyrie, laquelle fut certainement antérieure au second siège de Ninive.

La puissance militaire de l'Assyrie était depuis longtemps considérablement en baisse. L'Assyrie n'était plus de taille à empêcher au moyen de ses propres forces seules l'invasion de son territoire par les Scythes. Aussi ne saurait-il pas y avoir de doute que le roi régnant appela à son secours le roi de Babylone, son vassal. Mais, par malheur, celui-ci portait impatiemment le joug de l'Assyrie et ne songeait qu'aux moyens de le secouer. Dans l'invasion des Scythes en Assyrie il vit un événement favorable à ses projets d'émancipation. Il comprit que pour les voir se réaliser à bref délai il n'avait qu'à abandonner l'Assyrie à ses propres forces, certainement insuffisantes pour soutenir d'une façon victorieuse la lutte contre les barbares. C'est ce qu'il fit.

Écoutons la description que donne de cette invasion M. Maspero : (2) « La Médie vaincue, les barbares se jetèrent, dit-il, sur les régions de l'Euphrate du Pont-Euxin et de la Méditer-

(1) Hérodote, I, 105.

(2) *Ouv. cité*, page 511.

ranée. L'Assyrie, qu'ils avaient sauvée sans le vouloir, souffrit la première de leurs ravages. Elle était épuisée par ses longues guerres contre l'Élam, contre la Chaldée, contre les Mèdes, et n'avait plus la vigueur nécessaire pour se défendre : elle fut dévastée tout entière et, si Ninive leur échappa, les autres villes royales Kalakh, Ashshour furent brûlées et saccagées de fond en comble. Comme les Huns dix siècles plus tard, les Sakes n'épargnaient ni l'âge ni le sexe. Ils détruisaient les moissons, abattaient ou enlevaient les troupeaux, incendiaient les villages pour le seul plaisir de détruire ou d'effrayer ; les habitants qui n'avaient pas réussi à se sauver dans la montagne ou à s'enfermer dans les citadelles étaient massacrés ou entraînés en esclavage.....

Mainte vieille cité où s'étaient accumulés les trésors fut mise à feu et à sang ; maint canton fertile et peuplé fut ruiné et désolé. »

L'acte de félonie à l'égard de l'empire assyrien lors de l'invasion des Scythes reproché par Abydène à Nabupalassar, contemporain selon lui de Saracos, est placé à tort par cet historien à l'époque de l'arrivée de Nabupalassar à Babylone et du départ des Scythes de leurs foyers dans les steppes du nord de la mer Caspienne pour aller envahir l'Asie antérieure.

En réalité, Saracos fut contemporain de l'invasion des Scythes en *Assyrie*. Or, celle-ci fut postérieure à leur expulsion de Médie, et, par conséquent, postérieure d'environ dix-huit ans (626-608) à l'envoi de Nabupalassar en qualité de *vice-roi* en Babylonie par Belzikiriskun, roi d'Assyrie.

Nous avons dit plus haut que les sentiments de Nabupalassar, de même que ceux de Cyaxare, à l'égard de l'Assyrie n'avaient guère changé, malgré la ratification de la part d'Aššur-etil-ilāni-ukini du titre de *roi* de Babylone usurpé par le premier. Dès lors, il y a lieu d'admettre que, quand Saracos appela à son secours son vassal babylonien contre les Scythes, celui-ci fit la sourde oreille et n'envoya pas d'armée auxiliaire à son suzerain. Peut-être Nabupalassar voila-t-il cet acte de félonie au moyen du prétexte spécieux qu'il avait besoin de

toutes ses troupes pour couvrir la Babylonie exposée également à l'invasion de ces barbares.

Les historiens assyriologues semblent reconnaître dans *Saracos* ou *Sinšariskun* le *dernier* roi d'Assyrie (1), sous le règne duquel Ninive fut prise et s'effondra à tout jamais l'empire assyrien. Cependant, en présence du récit circonstancié de Ctésias (2 de la mort au moment de la prise de Ninive de *Sardanapalos*, donné par lui pour le *dernier* roi d'Assyrie (3), il ne me paraît pas impossible que Ctésias ait dit vrai.

En effet, cet auteur ne semble pas si mal informé touchant la fin de l'empire d'Assyrie, à preuve son allégation que cet empire succomba sous les coups des Babyloniens et des Mèdes ligüés ensemble, allégation qui est conforme à la réalité historique.

D'ailleurs, est-il admissible que les véritables données historiques concernant un événement aussi considérable que l'effondrement de l'empire assyrien aient été ignorées dans un pays aussi rapproché de l'Assyrie que la Perse et à la cour d'Artaxerxès II dont Ctésias était le médecin, un peu plus de deux siècles après la catastrophe ?

On peut alléguer encore en faveur de l'historicité du récit de Ctésias cette autre assertion du même auteur (4), savoir que la monarchie assyrienne subsista 1060 ans depuis sa fondation jusqu'à la fin du règne de Sardanapal, dernier roi d'Assyrie selon lui, soit jusqu'en 608.

Supposé que Ctésias ait voulu parler de monarchie *indépendante*, cette assertion paraît être fondée. En effet, une dépêche d'El Amarna (n° 9), émanée de Burrahuriyaš I, roi cosséen de

(1) Voir Friedrich Delitzsch, *ouv. cité*, pages 233-234, Tiele, *ouv. cité*, page 414, Hommel, *ouv. cité*, page 743. Dans son *Histoire ancienne de l'Orient*, t IV, page 378, M. Fr. Lenormant donne comme dernier roi d'Assyrie Assur-etil-ilâni ukini qu'il confond avec Saracos (page 381).

(2) Voir Diodore II, 23 et suivants.

(3) Dans le Bulletin de l'académie des Inscriptions et Belles Lettres, séance du 9 Décembre 1892, M. Oppert qualifie cette assertion de Ctésias de légende perse, dont il ne faut pas tenir compte. — Tel est aussi le sentiment de M. Tiele, page 414, et de M. Schrader chez le dernier, note 3.

(4) Voir Diodore, *l. c.*, n° 21.

Babylone depuis environ l'an 1700, nous apprend que le roi Aššuruballit I d'Assyrie était encore son *vassal* à cette époque. De cette donnée rapprochée de celle de Ctésias touchant la durée de l'empire assyrien il résulterait que Belkapkapu, considéré comme le *premier* roi d'Assyrie indépendant, aurait occupé le trône 1668 (1). Or, c'est là une date qui ne paraîtra guère improbable.

Contemporain de l'invasion des Scythes en Assyrie, le roi Saracos pourrait bien avoir péri dans la lutte en rase campagne contre les barbares et avoir eu à Ninive un successeur dans la personne du roi *Sardanapal* de Ctésias, dans le nom duquel il est assez aisé de reconnaître celui d'Aššurbanipal. En tout cas, le règne hypothétique d'Aššurbanipal II, roi d'Assyrie, ne saurait avoir été qu'un règne très court. Ceci expliquerait qu'on n'a pas découvert jusqu'à présent des documents de ce règne. D'ailleurs s'il en a jamais existé, ils auront péri probablement dans le sac de Ninive.

Quoiqu'il en soit de la question du dernier monarque d'Assyrie, toujours est-il que le moment propice pour donner le coup de grâce à l'empire assyrien semblait arrivé après l'invasion des Scythes qui y avaient exercé les plus terribles déprédations et violences et mis tout sens dessus dessous, sans parvenir cependant à s'emparer de Ninive.

Cyaxare et Nabupalassar profitèrent de ce triste état de désorganisation de l'Assyrie pour aller mettre une seconde fois le siège devant Ninive. Une large brèche ouverte dans le mur d'enceinte par le Tigre permit aux assiégeants de pénétrer dans la ville. Ninive fut saccagée par eux de fond en comble. Selon Ctésias, Sardanapal, voyant sa capitale prise, fit mettre le feu à son palais et y périt dans les flammes avec tout son harem. Cette catastrophe mit fin à l'existence de l'empire assyrien.

Elle avait été prédite par le prophète Nahum en ces ter-

(1) Voir notre *Essai sur les enchaînements de l'histoire biblique, égyptienne et babylonienne depuis le XXIII^{me} jusqu'au XV^{me} siècle avant notre ère*, page 87 du tirage à part.

mes (1) : « Le destructeur vient contre toi, ô Ninive ! Il vient assiéger tes forteresses. Assyrien, mets des sentinelles sur le chemin, fortifie tes reins, rassemble le plus de forces que tu pourras.

Ce sera en vain ; car Jéhovah va punir l'insolence avec laquelle tu as traité Jacob et Israël.

L'ennemi fera marcher ses plus vaillants hommes ; ils iront à l'attaque, d'une course précipitée ; ils se hâteront de monter sur la muraille et ils prépareront des machines où ils seront à couvert.

Enfin, ces portes par où les peuples entraient comme des fleuves, seront ouvertes. Le temple est détruit jusqu'aux fondements. Ninive était rempli d'habitants comme une piscine d'eau : ils ont pris la fuite. Elle crie : Demeurez ; mais personne ne détourne la tête.

Pillez l'argent, pilliez l'or ; ses richesses sont infinies ; sa magnificence est au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer.

Ninive est pillée, elle est dépouillée de tout, elle est déchirée, les cœurs sèchent d'effroi, les genoux tremblent, les reins sont pénétrés de douleur, tous les visages sont noirs et défigurés.

Où est maintenant ce repaire de lions ? Où sont ces viandis de lionceaux ? Où est cette caverne où se retiraient le lion, la lionne et leurs petits, sans que personne les y vînt troubler ?

Je viens à toi, dit le dieu des armées ; je mettrai le feu à tes chars de guerre et je les réduirai en fumée ; l'épée dévorera tes jeunes lions ; je te mettrai hors d'état d'enlever la proie de dessus terre, et on n'entendra plus la voix insolente des ambassadeurs que tu envoyais.

Malheur à la ville sanguinaire ! toute pleine de mensonge et de rapines, et qui n'a jamais cessé de piller.

On entend le claquement des fouets, le bruit sourd des roues, les piaffements des chevaux ; on entend les chars de guerre qui roulent.

Les cavaliers bondissent, les épées brillent, les hallebardes

(1) La traduction est de Fr. Lenormant, *ouv. cité*, t. IV, pages 382-383.

étincellent. Des foules de guerriers tombent blessés à mort ; partout des monceaux de cadavres ; des plaines sans fin sont couvertes de corps morts et on marche par-dessus.

O roi d'Assur ! tes généraux se sont endormis, tes princes ont été ensevelis dans le sommeil, ton peuple a été dispersé dans les montagnes, et il n'y a personne pour le rassembler.

Il n'y a point de remède à ta blessure, ta plaie est mortelle ; tous ceux qui ont appris ce qui t'est arrivé ont applaudi à tes maux, car sur qui n'as-tu pas exercé ta cruauté ? »

Reste maintenant à établir la date précise de la chute de Ninive.

(A continuer.)

FL. DEMOOR.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

(Suite)

Le Talmud, traité Khaghiga, prouve l'existence de la Kabbale, car on y lit (fol. 12, a) : « Par dix paroles fut créé le monde : par la sagesse et par l'intelligence et par la science, par la force et par la puissance et par le commandement, par la justice et par le jugement et par la bénignité et par la miséricorde. » Nous devons citer le texte original avec ses trois triades, pour montrer la presque identité de ces expressions avec les termes techniques dont la Kabbale nomme les Dix Sephiroth : beKhokmah ou biTbounah ou beDaath, beKokh ou biGbourah ou biGuearah, beSédek ou beMischpat ou beKhésed ou beRakhmim. Les vrais noms techniques sont : 1° *Kéther*, couronne, *Khokmah*, sagesse, et *Binah* ou *Tebounah*, intelligence, plus *Daath*, science, gnose, qui, non Séphire, n'est que le reflet de la couronne ; — 2° *Guedoulah*, grandeur ou *Khésed*, bénignité ; *Guebourah*, puissance ou *Din*, justice ou *Pakhad*, terreur ; *Tiphéreth*, beauté, ornement ; — 3° *Nétsakh*, triomphe, victoire, *Hod*, Honneur, louange ; *Iesod*, fondement et *Malkouth*, règne. Si, comme les kabbalistes, nous plaçons ces dénominations sur deux systèmes à trois colonnes et à trois étages triangulaires, pour les comparer, nous obtenons deux figures équivalentes, il est vrai, mais non assez pour violer la foi du secret, car la couronne est célée par le Talmud et remplacée par la science, son reflet. Le Talmud a dû s'inspirer du prov. (24, 3) cité par le Zohar (grand Idra, yeux de la longue face) : « Par la sagesse se bâtit la maison, par l'intelligence elle s'affermir ; par la science l'intérieur se remplit de toute richesse, précieuse et agréable. » Là même on lit les noms des 7 Séphires inférieures, un peu différents des noms ordinaires : « la 1^{re} blan-

cheur allume trois lampes, nommées gloire, majesté, joie : *Hôd*, *Hâdâr*, *Khedwah* ; la 2^e blancheur allume trois autres lampes, appelées victoire, bénignité, beauté : *Netsakh*, *Khésed*, *Tiphéreth* ; la 3^e blancheur allume la septième lampe, et toutes sont allumées. »

Le Talmud cache le nom de la couronne ailleurs, dans le nom d'ange *Akétheriel*, Dieu au point de vue de *Kéther*. Il semble bien cacher les Sephiroth sous le nom trinitaire de *Famille d'en haut*. La tradition qui indique des initiés parmi les rédacteurs du Talmud a donc raison : le Talmud laisse transparaître discrètement la kabbale, sans jamais écrire son nom. La kabbale existait donc dès lors. Or le Talmud ne l'accuse jamais de panthéisme.

Voici une autre preuve. Franck a fait la remarque ingénieuse que le Nom divin de 42 lettres, mentionné par le Talmud, pourrait bien être composé des dix noms techniques des Sephiroth, qui réellement ont 41 lettres et qui + 1, la conjonction *ou* = 42. Or le Zohar, (fol. 130, b), raconte la vision symbolique que doit avoir, le matin, le voyageur initié, prêt à partir pour l'Eden, le Gan ou jardin d'Elohim, c.-à d. le Paradis ou septième ciel, (dit Arâbôth), celui des âmes pures, celui de la Malkouth, de l'Esprit Saint, c.-à-d. du scribe Gabriel. C'est là qu'entrèrent, avec des destins divers, ben Azaï qui en mourut, ben Zoma qui en perdit la raison, Elischa qui en devint Akher, hétérodoxe, car il coupa les plantes doctrinales et admit deux principes : la forme siégeant sur le trône et l'ange Métatrone, figure de Schaddaï, et le vieux Akiba, qui entra et sortit en paix. Là dût entrer, mais au troisième ciel, Mâôn, en mode chrétien, le pharisien, R. Schaoul = St-Paul ; avec ou sans son corps. Ce PRDS est le symbole de la doctrine ésotérique (voir le *Arouk*) ; l'entrée signifie l'initiation. Là enfin Jokhanan = St Jean dût voir se dérouler les destins de la Malkouth chrétienne, d'après le système des 3 + 7 Sephiroth. Déjà l'auteur de la sagesse (24, 40) donne au PaRaDiS avec ses 4 fleuves, le sens de Doctrine avec ses 4 sens, dont le dernier est précisément le *Sod*, l'anagogie spéciale des kabbalistes ; il l'appelle

même du terme caractéristique jardin des plantes ; c'est le jardin scellé du chant des chants. Jésus lui-même emploie dans le même sens ces termes consacrés (Mathieu, 15, 13) : « Toute plantation non plantée par mon Père qui est aux cieux sera déracinée » du jardin symbolique des doctrines d'Israël. Ces auteurs eux-mêmes devaient donc être initiés. Nous avons déjà vu le roi de Tsour se promener dans le *Gan Elohim*, siéger sur le trône de Dieu, et posséder les dix pierres précieuses, c.-à-d. les Sephiroth, ainsi nommées encore par la kabbale ; or ce fait nous ramène à Iekhezkel. — Continuons la vision initiatoire du voyageur du Zohar. Il doit voir planer, à l'horizon, les lettres de feu qui servirent à la création des cieux et de la terre, et qui contiennent le mystère du nom de 42. Dès qu'il l'a compris, il voit resplendir, à l'Orient, 6 Iod, 3 à droite et 3 à gauche, puis 3 Waw. Ce sont les lettres de la bénédiction sacerdotale (dont, aujourd'hui encore, les kabbalistes font surgir un nom de 42). Alors il voit, au sud, une autre colonne planer sur le milieu du Paradis, parée des trois couleurs d'un tissu de pourpre, et 3 oiseaux (symboliques) chantent les 3 premiers vers (du psaume 113) : « Louez, serviteurs de Iahwéh ; louez le nom de Iahwéh. » (Voir la figure de l'arbre séphiral, à 3 colonnes et à 3 trois triangles superposés). Les 6 I sont les 3 séphires à droite et les 3 à gauche ; les 3 F sont les 3 séphires de la colonne centrale, moins le règne, qui n'en est que l'ensemble. La colonne centrale aux trois couleurs et aux trois oiseaux, concentre les trois triades en une seule trinité : couronne, beauté, règne, c.-à-d. Père, Fils, Esprit, correspondant à la triade supérieure : couronne, sagesse, intelligence. Le Talmud fait donc encore allusion aux Sephiroth, quand il parle du nom divin de 42 lettres. Tout cela correspond parfaitement au texte précité du Zohar (III, 297, a) : « Que (signifie) : c'est le nom de Iahwéh que j'invoquerai... Tout cela, (les Sephiroth), forme le nom sacré du Saint... » Savoir lire le nom IEFE, c'est comprendre les dix Sephiroth, c'est connaître le secret du roi, c'est être kabbaliste. Voilà pourquoi il est symboliquement défendu de prononcer (publiquement), de profaner

le nom IEFE, c.-à-d. de dévoiler la doctrine dont ce nom est la formule condensée.

Les Sephiroth et les noms divins qui les caractérisent, sont hypostasiés, personnifiés par les kabbalistes (et même par les chrétiens), par les trois ordres angéliques en neuf chœurs, qui en forment dix avec leur ensemble, le règne, c.-à-d. les *Ischim*, anges des hommes qui inspirent les prophètes. Les auteurs du Nouveau Testament qui parlent de ces chœurs, et surtout Saint Paul, l'Initié du troisième ciel, celui des anges, c.-à-d. de ce PRDS, auraient donc eux-mêmes connu en mode chrétien les dix Sephiroth, c.-à-d. l'ensemble fondamental de la doctrine israélite des Initiés. Nous connaissons peu les dessous du monde juif ; il y avait certainement plusieurs écoles initiatrices, car nous connaissons celles des Nabis, celles des Rékabites, disciples de Jérémie, celles des Esséniens, c.-à-d. des Khasidim ou Asidéens probablement, et celles des kabbalistes, qui eux se disent continuer celles des Nabis, d'où les apôtres affirment eux-mêmes procéder, car ils s'en réfèrent toujours aux prophètes.

L'Apocalypse ou Guélionah, livre de kabbale chrétienne, si l'on nous permet ce mot, nomme les 7 Sephiroth inférieures à la manière du Sépher Ietsirah, c.-à-d. tantôt bénédiction, gloire, *sagesse*, grâce, honneur, puissance, force ; tantôt puissance, richesse, *sagesse*, force, honneur, gloire et bénédiction ; car le Ietsirah les nomme : vie, paix, *sagesse*, richesse, grâce, semence, domination ; symbole, les 7 doubles : BGD KPRT, voile du propitiatoire. La grande loge sainte ou Idra Rabba, du Zohar, ouvre en les nommant ainsi : « Réjouissez-vous dans votre appareil : dans le conseil, dans la sagesse, dans l'intelligence ; dans la science, dans la vision attentive, dans les mains et dans les pieds, » et les neuf principaux compagnons de rabbi Schimeon ben Iokhaï se placent en trois colonnes correspondantes, savoir R. Eléazar, R. Abbâ, R. Iehoudâ, R. Iosé bar Iaakob, R. Yiskhaq, R. Khézkiah bar Rab, R. Khiyâ, R. Iosé et R. Iésâ. R. Schimeôn appela R. Eléazar son fils, le fit asseoir devant lui, et R. Abbâ de l'autre côté,

et dit : « Nous sommes le type de tout ; jusqu'ici sont restées fermes les colonnes... Nous sommes les colonnes des mondes » : nous représentons les dix Séphiroth exactement. Ce sont les sept colonnes sculptées du palais symbolique de la sagesse, c.-à-d. les sept Sephiroth de construction, d'après le livre des proverbes, (9). Telles sont aussi les colonnes qui planent au-dessus du Paradis. Ce sont enfin les lumières sephirales qui composent le nom ineffable de Iahwéh : IEFE. Isaïe avait nommé les sept Dons du St Esprit, c.-à-d. les sept Séphires inférieures ; Paul nous en nomme neuf plus un (I Cor. 12) : Sagesse, science, foi, guérison, miracles, prophétie, discernement, langues, traduction, et, au-dessus de tout, la charité. C'est bien le système des Sephiroth. R. Akiba, mort martyr à 120 ans, 50 ans après la ruine de Jérusalem, et l'auteur *possible* du Sepher Ietsirah, nous confirme cette antiquité. En effet, le Talmud parle de la Doctrine secrète sous le nom de *Merkabah*, le char céleste, et le Zohar, (Midrasch Néélam, sur Wayyare, fol. 98, 99), nous montre Akiba instruit, initié sur la *Merkabah*, par R. Eliézer mourant. Or le Talmud (Khaghiga, 14) affirme que R. Akiba expliquait le récit symbolique de Daniel (VII) : « Je vi placer des thrônes, et l'ancien siègea... » en attribuant un thrône à Dieu, et l'autre à David, ce qui lui attirait les reproches indignés de Iosé le Galiléen. Mais c'est précisément la forme sephirale d'explication de la toute présence de Dieu dans le monde, en représentant l'ensemble des Séphires par *Adam Kadmon*, l'Homme type que Iekhezkel vit siéger sur le char céleste. Des deux thrônes, l'un était sur la colonne droite, de douceur ; l'autre sur la colonne gauche, de rigueur : « *ékhâd le Dîn, weékhâd li Tsdâkâh*. Or Din est synonyme de Mischpât, jugement, et Tsedakah de Tsédek, justice. Il y a deux personnages : l'ancien des jours et la forme humaine qui en reçoit l'empire impérissable. C'est cette forme que R. Akiba appelle David. Maison de David est le nom qui, pour les kabbalistes, répond précisément à Malkouth, la séphire du royaume divin : « *ékhâd lô weékhâd le Dâwid*, un à lui et un à Dawid. » Quant au Roi Messie même, c'est la séphire de la

beauté, Tiphéreth, qui porte spécialement le nom d'*Adam Kadmon*. R. Iosé s'indigne parce qu'il n'est pas initié. De même R. Elischa, l'initié inintelligent, devint dithéiste, parce qu'il vit, outre la forme qui siégeait sur le trône, l'ange Métatrône siéger dessous, en constatant que c'est Schaddaï ; car MTTRFN = 314 = Ψ DI ; mais il ne devint pas panthéiste, comme cela eut arrivé fatalement si l'antique Kabbale avait été panthéiste.

Nous voici donc naturellement remonter à Daniel, et même jusqu'à Iekhezkel, aussi les Kabbalistes rattachent-ils la doctrine du Char à ce Nabi. En effet, Iekhezkel voit, dans sa vision initiatrice, quatre *Ophannim*, Roues ou Sphères ; quatre *Khayyoth*, vivants ou animaux à quatre ailes et à quatre faces : d'homme, de lion, de bœuf, d'aigle ; un *Throne* de saphir et une *Figure* d'homme. C'était l'image de la Gloire de l'Eternel. On pourrait croire ce symbolisme tiré de Babel, car le prophète était parmi les captifs, sur les bords du fleuve Kebar. Mais la vision initiatrice d'Isaïe y répond complètement. Le nabi voit dans le Temple ou Hêkal, Adonaï siégeant sur un trône haut et sublime, (car EIKL = 65 = ADNI), et des Séraphins à six ailes qui chantent le triple Kádôsch, correspondant aux trois triades des Séphiroth.

Un plus audacieux ferait remarquer encore que les Quatre Mondes des Kabbalistes correspondent exactement à la description de l'appareil symbolique vénéré dans le Saint des Saints ou *Débir* : l'*Arche* correspondait aux *Ophannim*, sphères du monde d'*Action*, escabeau du Très Haut ; les deux *Keroubim* aux *Khayyôth*, anges du monde de *Formation*, serviteurs du Très Haut ; la *Table propitiatoire* au *char*, trône du monde de *création* ; la *Forme*, invisible ou ignée, à l'*Homme céleste* du monde d'*Union*. Il montrerait dans le sanctuaire ou *Kôdesch* : sur la ligne centrale, l'autel d'or des parfums appliqué contre l'*Arche*, à l'orient ; la *Table* aux XII pains de proposition, à gauche, sur la ligne du nord ; le chandelier aux VII branches, à droite, sur la ligne du sud, c.-à-d. les trois colonnes séphirales. Or ces trois semblent correspondre aussi aux trois objets de l'*Arche* : l'*Urne d'or* renfermant la manne, la *Verge* d'Aaron,

les *deux Tables* des Dix Commandements ; total, six séphiroth. Il verrait dans l'atrium d'Israël, l'autel d'airain des Holocaustes, qui serait la septième sephire de construction, le Règne.

Le chroniste dit déjà (I, 28, 18) : « *ou le Tabnith ham Merkabah hakkeroubim zâhâb lephoreschim*, » c.-à-d. (David donna encore) « de l'or pour le modèle du *Char*, pour les *Keroubim* qui étendent (les ailes), et couvrent l'arche d'alliance de Jahweh. » — En outre, Ben Sirak (49, 10) estime surtout Iekhezkel, parce qu'il « a vu la vision de la Gloire, qui lui fut montrée par le *Char des Keroubim*. » Est-ce significatif ? Ben Sirak était initié.

Dans son Exposition du Service divin des Israélites, (gottesdienstliche Vorträge der Juden, ch. 9 et suivants), le Dr Zunz essaie, par tous les moyens, de ne dater la Kabbale proprement dite, que du XII^e ou du XIII^e siècle. Et cependant Raymond Lulle écrivait justement alors son *De Auditu kabbalistico*, où déjà il fait la distinction des Kabbalistes anciens et des modernes ; le Dr Illuminé était né en 1234 ou 35, il mourut en 1314 ou 15. Quoiqu'il en ait, Zunz est obligé d'écrire textuellement : « Quoique les *rameaux puissants de la Kabbale aient leurs racines dans l'ancien Judaïsme*, et que ce soient les faibles branches qui s'appuient sur des noms célèbres des temps modernes, beaucoup d'hommes sages et orthodoxes ne purent cependant faire amitié avec elle. Ses livres et ses doctrines furent attaqués et souvent traités en ennemis et en hérétiques. » Les *rameaux puissants de la Kabbale* ont leur racine dans l'ancien Judaïsme, qui, lui, n'a jamais été panthéiste ; c'est précisément ce que nous voulons prouver. Les faibles branches sont surtout les deux Ecoles de Loria et de Cordouéro, fondées deux siècles et demi après Raymond Lulle.

Nous ne voulions pas citer l'Apocalypse ; mais, pour justifier notre affirmation, qu'elle est fondée sur les Dix Séphiroth, remarquons que Jean, le Maître Initié, écrit (I, 4) : « Grâce et Paix sur vous, de la part de Celui qui *Est*, qui *Etait* et qui *Sera*, » traduction exacte de l'explication hébraïque : *hâyâh, hôwéh weyiheyéh*, « et de la part des *Sept Esprits* qui sont

devant son trône ; » c.-à-d. 1° les trois sephires supérieures, aux Noms divins : *Eheyéh, Iah, Iahwéh*, d'après le nom de ZE = 12, le nom de douze lettres, évolution de celui de quatre, IEFE : EFEI, FEIE, EIEF, dont parle le Talmud, quand il mentionne le nom de quarante deux. Ce dernier semble bien identique aux noms des Dix Séphiroth, et celui de Douze aux noms des Trois supérieures, plus la conjonction *ou* : KTR 3 + HKME 4 + FBINE 5 = 12 ; — 2° les sept sephires inférieures de construction, encore représentées par les sept chandeliers d'or, les sept Lampes des Kabbalistes, au milieu desquels se trouve le Fils de l'Homme, le Bar Enasch de Daniel. Ce sont les sept Esprits déjà mentionnés dans Zacharie et dans Tobie. Mais tout cela n'est qu'une préface adressée aux sept églises symboliques d'Asie, contre les Juifs et contre les Nicolaites, dont dériveraient d'après Tertullien, les Caïnites, espèces de gnostiques extrêmes, qui honoraient surtout les personnages stigmatisés dans l'A. T., en haine du Dieu des Juifs. Les Nicolaites étaient donc une secte gnostique aux actes pervers. Aussi parlerons-nous, plus loin, du gnosticisme. Si l'apocalypse combat les Juifs dans un style si étrangement symbolique pour nous, ce doit être parce que ces mêmes Juifs qu'elle appelle Synagogue de Satan, employaient un style de ce genre, c.-à-d. le style kabbaliste. L'auteur les combat pas leurs propres armes. Donc les kabbalistes existaient déjà.

La grande vision initiatoire qui commande toute la Guélionah est décrite au chapitre IV. Jean fait son entrée dans le Ciel de l'Initiation des Prophètes, dans le ciel ou monde de Jetsirah, des anges, d'où finira par descendre la cité céleste, c.-à-d. le Royaume, l'épouse, femme de l'Agneau, qui correspond au temple, à l'arche, aux Sphères des cieus et il voit une *Forme* humaine siégeant sur un *Thrône*, entouré de l'Arc des cieus, de 24 thrônes où siégeaient 24 anciens, et de sept Lampes, les sept esprits séphiraux, car chaque sephire est une Botsinâ, une lampe, (d'après le Zohar III, 290, Idra Zouta). Devant le thrône était une mer de cristal et les *quatre Khayyôth* de Iekhezkel, aux quatre faces de lion, de taureau, d'homme et

d'aigle, mais ce qui montre bien leur identité avec les Séraphim d'Isaïe, au moins à un point de vue général, c'est qu'ils avaient six ailes et chantaient le triple Kadosch trinitaire au Tout Puissant qui Etait, qui Est et qui Sera, c.-à d. aux trois Pânim ou Partsouphim du Dieu Un, représentés, et par la triade supérieure des Sephiroth et par celles de la colonne du milieu, Couronne, Beauté, Règne, qui concentrent tout le système séphiral, car on lit dans le Tikkoun du Zohar (fol. 76, 2) : « Ihou Roukh hakkodesch (Kissê Mélek), hi Malkouth han-nikrà Roukh hakkodesch, » c.-à-d. « Voici l'Esprit saint, (thrône du roi;) c'est le royaume, appelé Esprit Saint, » au point de vue extérieur des Kabbalistes, qui ne voient que les rapports de Dieu avec la création. L'apocalypse (22, 17) met aussi en rapport l'Esprit et l'Epouse, qui tous deux disent : Viens ! On n'aperçoit l'agneau immolé, le Lion de Juda, qu'au chapitre V, pour qu'il reçoive, descelle et ouvre le *Livre aux Sept Sceaux*, c.-à d. aux sept Séphires inférieures, chacune étant un Kbotham, un sceau. C'est le livre de la doctrine cachée du *Sod* initiatoire, pris au point de vue spécial des événements symboliques de l'Apocalypse, résumé des prophètes anciens et grande prophétie du N. T. Otez de l'Apocalypse le septénaire sur lequel elle est construite, c.-à-d. le Livre aux Sept Sceaux, il n'y a plus d'apocalypse. Voilà une preuve de fait, de fond. — Il y avait réellement des secrets, un *Sod*, dans l'A. T., car on lit dans Isaïe (30, 11) : « Et pour vous la vision (prophétique) de toute chose sera comme les paroles d'un livre scellé : *keDibrê hasSépher hékhâthoum* ; si on le donne à quelqu'un qui connaît les livres, en lui disant : Lisez, je vous prie, il répond : Je ne puis, car il est scellé : *ki khâthoum hou*. » Je me réserve de donner la preuve qu'il existe des traces de Kabbale hébraïque dans les Evangiles et dans les Liturgies chrétiennes. Ainsi un kabbaliste reconnaîtrait ses Dix Sephiroth dans cette doxologie, que St Thomas d'Aquin a dû puiser dans l'apocalypse et dans St Denis l'Aréopagite : Genitori Genitoque... Procedenti ab utroque, voilà la 1^e triade ; voici les sept sephires d'attributs : Laus et jubilatio, salus, honor, virtus quoque, sit et benedictio...

Compar sit laudatio. Un kabbaliste pourrait chanter les quatre mondes dans cette autre : Sit salus *Illi*, decus atque virtus, qui super *Cœli Solio* coruscans, *Totius Mundi* seriem gubernat, Trinus et Unus.

Voici maintenant des preuves de forme, de procédé. 1° Au chapitre VI, 14, les quatre Khayyôth adressent quatre fois à Jean la formule d'appel aux Initiés pour les initier davantage : *Tâ, khazê!* Viens et vois ! le ciel se retire comme un rouleau, un livre-tapis qu'on roule, comme dans Isaïe (34, 4) « toute l'armée des cieux se fondra, et les cieux se rouleront comme un livre : wenâgollu kassépher. » 2° Aux ch. 12, 21 et 22, l'Apocalypse emploie les termes *épouse, femme*, au sens symbolique des Kabbalistes. — 3° Le nom de Jean IEFHNN, $129 + 1 = 130 = QL$, la Voix qui nous dévoile cette Vision, comme le nom de Jean Baptiste qui se nommait lui-même la Voix. Remarquez que la fille de la voix BTQL = 532 = IωFO développé, Jésus. — 4° Jean nous pose l'énigme de 666, chiffre qui ressort du sixième sceau, celui du Soleil, ici du Soleil noir, jour de colère. L'on a résolu le problème par NRFN 306 + QSR 360 (ϠΘΝΑ) Satan = 666, l'empereur Néron. Il est remarquable qu'en grec, précisément ΠΑΝΘΕΙΣΜΟΣ = 665, qui + 1, l'ensemble = 666 ΠΑΝΑΘΕΙΣΜΟΣ = ΠΑΝΑΘΕΣΜΙΟΣ, au-dessus de toute loi, comme Antiochus, le type daniélite de l'Antéchrist. L'Apocalypse serait-elle dirigée contre le Panthéisme gnostique, identique au Panathéisme ? 5° Un fait non moins réel, dans ces procédés de Kabbale chiffrée, c'est que si nous posons le titre de l'Apocalypse en hébreu, nous obtenons : $הגליה 109 + לישוע 416 + המשיח 363 = 888$ IHΣΟΥΣ, le nombre-nom opposé à 666, l'A et l'Ω, car A = 1 et Ω = 800, et 888 se compose précisément de 8 unités, 8 dizaines et 8 centaines, d'où $3 \times 8 = 24$ lettres de l'alphabet grec, c.-à-d. le verbe complet ; TBNIT 862 + IEFÉ 26 = 888, la forme-type de Iahwéh. Jean se dit *témoin* et *serviteur*. Comme témoin OD 74, il est un des 12 Apôtres, or $74 \times 12 = 888$; comme serviteur OBD 76, il est un des 7 organes de l'Esprit, or $76 \times 7 = 532$, qui ressort du nom de Jésus écrit en plein :

IFD 20 + WIN 360 + FIF 22 + OIN 130 = 532 = 500, la 50^e porte de l'Intelligence réservée au Messie + les 32 Voies de la Sagesse, c.-à-d. les 32 Elohim de la Création. (Le même nom, en valeur ordinaire = 386, en valeur alphabétique = 53 ABN la Pierre et GN, le Jardin symbolique des Kabbalistes). Pour comprendre les Livres saints des chrétiens, il faut les repenser en hébreu, ou au moins en syriaque. L'Eglise hébréo-syriaque garde donc toujours les clefs de l'Initiation chrétienne. — Le nom IEFE est expliqué par Jean, comme résumant le système des trois premières séphires, d'après ce que nous avons vu plus haut, et cette explication est numéralement juste, car les noms divins de ces séphires AEIE 21 + IE 15 + IEFE 26 = 62, nombre de Jahwéh écrit en plein : IFD 20 + EE 10 + FIF 22 + EE 10 = 62. Mais il faut s'arrêter. Cette mystique symbolique des lettres-chiffres est étrange pour nous. En voici un exemple dans l'A. T. (Khabbakouk, 2, 20) : « Et IEFE (lu ADNI = 65) est dans le EIKL = 65 de sa Sainteté ; ES = 65, tais-toi devant sa Face, toute la terre. » Est-ce intentionnel ? Je démontrerai, plus tard, en détail, que l'Apocalypse est bien un livre de Kabbale chrétienne, au sens propre du mot.

Voici le tableau des concordances de fond signalées dans ce travail, plus, comme amorce, celles du système gnostique de Valentin, et celles d'un livre apocryphe, c.-à-d. secret.

	I	II	III.	IV.
Debir de Moïse :	Arôn-Arche.	Kéroubim.	Kappôreth.	Forme invisible.
Chroniste :	Arôn-Arche.	Kéroubim.	Merkabah-Char.	"
Isaïe :	Temple.	Séraphim.	Throne élevé.	Adonai.
Iekhezkel :	Ophannim.	Khayyoth.	Throne Saphir.	Forme humaine.
Daniel :	Roues de feu.	Myriades d'anges.	Throne de feu.	Ancien des jours.
Apocalypse :	Cieux (des sphères).	4 animaux.	Throne.	Forme.
Zohar :	Galgalia.	Maleakia.	Korsia.	Dioukna-Adam-Ilaah.
Talmud-Eliezér :	Neige-Terre.	Cieux.	Throne.	Vêtement de Lumière.
Valentin :	<i>b</i> } Dénirurge.	Khakamoth-Anges.	Kénome.	Plerome.
	<i>a</i> } Monde visible.	7 Anges-Cieux.	Throne.	Dénirurge.
Kabbale post. :	{ Sandalphone.	Métatrone.	Throne.	Adam Kadmon.
	{ Asiah.	Ietsirah.	Beriah,	Atsilouth.
Sépher Ietsirah :	{ Ophannim.	Séraphim-Khayyoth.	Throne.	Lui.
Jours de création :	{ Facture.	Sculpture.	Gravure.	Dessin.
Sépiriôth concentrées :	Schabbath.	6 ^e jour-Homme.	3 ^e jour-Plantes.	Réscith-Principe.
Noms divins :	Règne.	Fondement.	Beauté.	Couronne.
Personnes :	Adonai.	El Khaï.	Iahwéh.	Eheyéh.
Apocr. : Desc. et Asc. du Messie.	Esprit-Eglise-Epouse.	Fils-Messie-Epoux.	Throne.	Père.
	Douze apôtres.	Séraphim.		Bien-Aimé.

Les Quatre Mondes et les Dix Sephires ne sont qu'une méthode traditionnelle pour étudier les Attributs et le Gouvernement de l'Eternel dans le gouvernement et le Devenir évolutif de la Création. Il ne faut donc pas s'étonner de leur voir attribuer les Noms divins des Attributs, même ceux d'*Eheyéh*, de *Iah* et de *Iahwéh*, qui seraient plutôt des Attributs d'essence, mais toujours relatifs à la Création, car ces noms ne sont eux-mêmes qu'une forme de la même méthode. Dieu en soi, *ad intra*, étant sans nom, sans forme, sans représentation possible, et les Kabbalistes ne l'étudiant pas en Lui-même. C'est pourquoi le nom *Iahwéh* n'apparaît dans la Genèse, qu'après les 32 Elohim de la Création. On ne peut donc accuser les Kabbalistes d'identifier Dieu et les Sephiroth, de matérialiser Dieu, de le diviser, d'en faire un homme idéal, de n'avoir qu'un Infini vide et abstrait, comme on l'a essayé plusieurs fois.

Ainsi Mgr Meurin et l'abbé Busson, se laissant entraîner, abondent trop en leur sens. Mgr Meurin, cherchant les 3 fois 11, c.-à-d. les 33 degrés du Rite Ecossais, trouve sa *onzaïne* en ajoutant En Sôph aux Dix Sephires, addition que ne font pas les Kabbalistes ; chez eux le chiffre 11 (= AI, ile = HG, fête) est un des plus rares. L'abbé Busson, cherchant la *neuvaine* égyptienne, la trouve réellement, mais il l'exagère et ne voit guère qu'elle, car il la lui faut toujours. Dans ce but, il confond inconsciemment *Ain Soph*, véritable Infini *absolu*, parfait, c.-à-d. l'Etre divin absolu, parfait, avec *AIN*, le Rien *relatif*, la Couronne, c.-à-d. l'Etre relatif, créé, Point primitif, Forme primordiale, encore invisible, incompréhensible, néant pour nous, d'où émanent tous les êtres, par une évolution qui descend jusqu'à la matière la plus concrète. Mé-Aïn... D'où vient la Sagesse ? — De Aïn, c.-à d. de la Couronne, A, encore trop néant, trop incognoscible ; car c'est elle la Sagesse, I, qui est le Principe, le commencement de toute manifestation divine, intelligible pour nous ; l'Intelligence, N, nous est encore plus cognoscible. C'est cette confusion qui lui permet de poser, d'opposer toujours la Couronne-Néant aux Neuf autres Sephires, tandis que chez les Kabbalistes, cette opposition

n'est qu'un point de vue particulier. A un autre point de vue, ils posent et opposent la première triade entière, parfois aussi appelée AIN, (A Couronne, I Sagesse, N Intelligence), comme encore trop élevée pour l'esprit humain, au Septénaire des Sephires de purs attributs, de construction, beaucoup plus intelligibles ; en se laissant entraîner par ce point de vue spécial, on trouverait toujours AIN 1 + les 7 séphires = la huitaine. Ailleurs, voyant la Mère céleste qui couve 6 petits dans son Nid ; symbole Bara Schith, il créa les Six, le Sénaire, on ne verra plus que le Septénaire. Chaque point de vue est exact dans son sens propre, aucun ne l'est au sens total ; il ne faut donc en exagérer aucun. L'abbé Busson, cherchant du côté de l'Egypte, se trouve avoir la même idée que les Karaïtes, ces Protestants du Judaïsme, qui accusent *Schimeon ben Sché-takh*, gendre du roi Jokhanan l'Hyrcaïen, d'avoir importé la Kabbale de l'Egypte, où il avait dû s'exiler. Or il était *Ab Beth Din*, Ministre de la Justice, en même temps que Iehoudah ben Tabai était le 5^e Nasi depuis la Restauration par *Ezra*le Sophér et par le Concile des 120 Docteurs. Cette accusation prouve que la Kabbale serait réellement antérieure au Christianisme.

Comme le démontre ce tableau, les Quatre Mondes, et par conséquent les Dix Sephiroth de chacun, c.-à-d. les deux doctrines fondamentales de la Kabbale ou Théologie mystique du Judaïsme, correspondent, au moins comme idée, à l'appareil imposant du Saint des Saints ou Debir, (DBIR = 216), c.-à-d. au Tabernacle, (M²KN = 416 = QDE²) du Saint qui lui fut montré sur le Sinaï. Ce serait donc une tradition du Sinaï. Or, ce symbolisme des Degrés de la Création étant donné par Moïse, le rédacteur de la Genèse, il est plus que probable que le Récit de la Genèse correspond réellement à ceux d'Isaïe, de Jekhezkel et de Daniel, comme l'affirment les Kabbalistes, quand ils font correspondre l'Œuvre de *Berêschith*, de la Création, à l'Œuvre de la *Merkabâh*, du Char, c.-à-d. leur cosmologie à leur Théologie. Ce qui le confirme, c'est que l'auteur du livre de la Sagesse et Josèphe affirment avec toute la tradition, que

le Temple d'Adonaï avec tout ce qu'il contenait, figurait le Monde entier : TBL 432, dont la moitié = 216 DBIR = ARIE, le Soleil divin trônant au signe du Lion de Judah, sur le Throne du Saint des Saints entre deux Keroubim du char : RKB 222, qui avançant de quatre côtés = 888, les pieds appuyés sur l'Arche en bois de Schittim, d'acacia : $\text{TIM} = 359$, qui $+ 1 =$ l'année de 360 jours, laquelle $\times 12 = 4320$ sares, TBL $\times 10$ Sephiroth, chiffre déjà donné par leurs noms divins et par les Dix Rois ou Patriarches antédiluviens. Telle est la Ressemblance, le symbole sacré de la Gloire de l'Eternel. Ayant à prouver une assertion kabbaliste, nous l'avons démontrée kabbalistiquement.

Si cet ensemble de faits concordants ne nous trompe pas, la vraie Kabbale, la théologie mystique juive, sortirait des entrailles mêmes du Judaïsme, au moins quant à ses doctrines essentielles, fondamentales, car on les trouve toutes voilées, et comme en germe, dans le Talmud, surtout dans les Midraschim. Toute la différence, c'est que la Kabbale développe ces doctrines à sa manière propre. Il a déjà été fait une foule de citations parallèles. Le fait signalé ressort du symbolisme même du PRDS ou Paradis, avec ses Quatre Fleuves doctrinaux : le *Pâschout* littéral, le *Rimmaz* allusionnel et le *Derousch* symbolique, d'où sort naturellement le *Sod* anagogique, l'ésotérisme mystique de la Kabbale. Or le Judaïsme talmudite, rabbanite, c.-à-d. orthodoxe, n'a jamais été panthéiste ; l'antique et vraie Kabbale, son produit naturel, ne saurait donc l'être. Or encore, nous avons prouvé qu'elle ne l'est, ni a priori par son origine, ni a posteriori par ses enseignements, sa doctrine, donc elle ne l'est pas du tout. Q. E. D.

D^r P. NOMMÈS.

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. CARL ABEL.

B. Phénomène de *Gegenlaut*, ou *inversion de la racine*.

Comme nous l'avons dit, et sauf un seul cas d'exception que nous rencontrerons plus loin, la racine était considérée comme une substance rigide, incapable de transformation par elle-même, et qui ne pouvait se modifier que sous l'influence d'un agent extérieur, de mots affixés, par exemple. Par exception sa partie vocalique était capable de modifications spontanées dans les langues Sémitiques. Mais c'était tout.

Nous venons de voir qu'en Égyptien et dans beaucoup d'autres familles elle se modifie par la modification phonétique de ses consonnes. Mais ce n'est encore là qu'un *mouvement indirect* de la racine dans son ensemble. Ce sont les consonnes qui changent directement, la racine seulement indirectement.

Mais maintenant c'est la *racine entière* qui *entre en mouvement*.

Nous la voyons *se retourner*.

Une amorce de ce phénomène existe ailleurs. On constate dans d'autres langues, à l'état *sporadique*, un *retournement* partiel sous le nom de *métathèse*.

Voici quelques exemples de métathèse dans les langues Indo-Européennes : *crevi* de *cerno*, *sprevi* de *sperno*, *stravi* de *sterno*.

La métathèse dans ces termes a souvent lieu en Egyptien ; elle se produit, du reste, non entre deux consonnes radicales, mais bien entre une consonne radicale et un suffixe de dérivation ou une croissance de la racine, ainsi que nous le verrons plus loin.

Par exemple *ásb-t* devient *astb* ; de même *šeb-t* devient *šetb*.

Nous verrons aussi que souvent après cette métathèse cette dernière consonne radicale vient à tomber.

Comme 'on le voit, une seule consonne dans les radicaux change de place, mais nulle part la *fin* du mot ne devient le *commencement* ni le commencement la *fin*.

C'est en Egyptien que ce singulier phénomène se produit.

En voici des exemples :

<i>áb</i> et <i>bá</i> ,	pierre, mur.
<i>ár</i> et <i>rā</i> ,	faire.
<i>ken</i> et <i>nek</i> ,	briser.
<i>ser</i> et <i>res</i> ,	partager.
<i>teb</i> et <i>bet</i> ,	figue.
<i>peh</i> et <i>hep</i> ,	aller.
<i>gorp</i> et <i>porg</i> ,	briser
<i>šná</i> et <i>anš</i> ,	vent.
<i>fes</i> et <i>sef</i> ,	purifier.

Le sens est absolument identique, l'identité de la racine ne peut donc être niée.

Ce phénomène nous sera extrêmement utile pour le rapprochement dans d'autres langues de mots dont le sens est le même, mais entre lesquels semblait exister un abîme infranchissable.

Quelle en est la cause ? On serait d'abord tenté d'y voir un simple accident de l'écriture hiéroglyphique. Mais cela est impossible. Le mot faisant partie d'une suite de mots n'a pu se lire que dans un sens. Il faut d'abord y voir une suite de la confusion primitive, dans la sensation de l'ouïe, d'un mot prononcé dans un sens et du même mot prononcé dans l'autre.

En effet, nous verrons bientôt que le même phénomène s'est

produit au point de vue psychique où vis à vis du *gegenlaut* se se trouve le *gegensinn*. L'esprit confondait une idée et l'idée contraire. De même ici l'oreille confondait deux conglomerats contraires de phonèmes.

C'est une preuve nouvelle de cette vérité que la racine a été conçue dans son ensemble et non d'abord dans ses diverses parties, même sous le rapport purement auditif. Elle ne formait qu'un seul son composé dont les diverses parties se fondaient entre elles.

Dans les langues Américaines, dit M. Brinton, en particulier dans le Klamath et le Chiapanèque, on rencontrerait la même singularité de trois ou quatre consonnes qui composent la racine, il serait loisible à celui qui parle de choisir l'une ou l'autre pour commencer le mot ; on prononcerait à volonté *ton* et *not*, *lon* et *nol* etc.

Nous verrons plus loin que quelquefois le *gegenlaut* se double du *gegensinn* c'est-à-dire que lorsqu'on retourne la racine on retourne en même temps le sens. En voici des exemples.

<i>ben</i>	rien	et	<i>neb</i>	tout.
<i>mes-i</i>	sombre	et	<i>sem-i</i>	être visible.
<i>ser</i>	partager	et	<i>res</i>	entièrement.
<i>tem</i>	couper	et	<i>met</i>	chaîne

Ce nouveau fait pouvait mettre sur la voie de la *cause* du *gegenlaut*. Peut-être qu'à l'origine, comme nous le verrons plus loin, la même racine exprimait à la fois une idée et l'idée contraire, puis que pour différencier ces deux expressions on aurait retourné la racine quand le sens se trouvait déjà retourné. Mais alors comment la racine, directe et retournée, aurait-elle ensuite présenté le même sens ?

Nous trouverons plus loin du *gegenlaut* une explication mécanique bien plus plausible, mais elle serait prématurée ici.

Au *gegenlaut* se réunit souvent le phénomène de *variation consonnantique* que nous avons déjà décrit. Ainsi :

<i>ter</i>	et	<i>rēg</i> ,	le but	(<i>ğ</i> pour <i>t</i>)
<i>tes</i>	et	<i>šet</i> ,	couper	(<i>š</i> pour <i>s</i>)

sof	et	pos-e,	boisson	(p pour f)
rek	et	her,	jour	(h pour k)

Enfin on peut trouver à la fois le *gegenlaut*, le *gegensinn* et le *lautwandel*

pěš,	lier	et	šeb	lier et partager	(b pour p)
naš,	être fort	et	čnau, čanah,	faible	(tsch pour sch)
nuf-i,	bon	et	bôn,	mauvais	(b pour f)
hen,	lier	et	nek,	couper	(k pour h)

On conçoit que grâce à ces variations méthodiques le champ des comparaisons se trouve énormément élargi. On peut multiplier le *lautwandel* par le *gegenlaut* et par le *gegensinn*. On peut les multiplier aussi par le *lautwuchs*, mais nous ne voulons pas anticiper davantage.

C. Phénomène du *Lautwuchs* ou croissance et décroissance de la racine.

C'est le plus important de ces phénomènes à deux points de vue.

D'abord il multiplie plus que tous les autres les comparaisons possibles. Il peut servir à résoudre les racines Sémitiques *trilitères* en racines *bilitères*, ce qui les rapproche à la fois des Indo-Européennes et des Égyptiennes. En effet, il suffira de supposer d'abord, de prouver ensuite que la racine Sémitique était *bilitère*, puis, qu'elle est devenue *trilitère* par une *croissance de la racine*. Il peut résoudre aussi des racines Européennes, en les dépouillant de leur dernière consonne, sans que cette consonne appartienne à un suffixe.

Enfin il prouve une vérité ignorée, la *spontanéité de la racine*, son activité et son développement propres. Il y a plus que développement, il y a une *génération* ; la racine croît par une sorte de *bourgeoisement*.

La loi du moindre effort est exacte, mais on l'exagère ; d'après cette loi les mots tendent constamment à s'accourcir,

les phonèmes à tomber dans le cours du temps, les formes à s'effacer ; toujours on retranche, jamais on n'ajoute. Cette généralisation d'une loi vraie devient fausse.

Les langues tendent à se désintégrer, mais aussi à s'intégrer, et généralement les époques de désintégration sont suivies d'autres d'intégration nouvelle. Il en est de même des racines ; elles se ruinent, mais quelquefois s'enrichissent.

Nous avons des indices de la croissance de la racine dans les langues Européennes par certains cas d'épenthèse, par exemple dans *gendre* venu de *generum*, *moindre* de *minorem*, où le *d* est épenthétique et renforce la racine, en latin dans *sumpsi* de *sumo*, *contempsi* de *contemno* où le *p* est épenthétique, par certains cas de *paragoge*, et surtout par la *prosthèse*. Ce dernier phénomène est fréquent. On peut citer $\alpha\text{-}\nu\eta\rho$ vis-à-vis du sanscrit *nara*, sabin *nero* ; $\alpha\text{-}\mu\epsilon\lambda\gamma\omega$ vis-à-vis de *mulgeo* ; $\alpha\text{-}\nu\epsilon\psi\iota\omicron\varsigma$, vis-à-vis de *nepos* ; $\sigma\text{-}\nu\upsilon\zeta$, vis-à-vis du sanscrit *nakha* ; et en français *é-crire* pour *e-crire*, vis-à-vis de *scribere*.

Mais cette croissance de la racine n'apparaît là que *sporadique*, tandis qu'en Egyptien elle est un phénomène *habituel*, et cela forme une des démonstrations les plus intéressantes contenues dans l'œuvre de Carl Abel.

C'est à tort que cet auteur emploie le mot *trop restreint* de *lautwuchs* pour le désigner, car il consiste aussi bien dans la *diminution* que dans l'*augmentation*, dans la *systole* que dans la *diastole* de la racine. Il vaudrait mieux se servir d'un mot plus compréhensif.

Quoiqu'il en soit, nous distinguerons 1° la *décroissance*, 2° la *croissance* de la racine.

a) *Décroissance de la racine.*

La racine décroît (en conservant sa signification, ce qui est important à retenir) ou au *commencement* ou à la *fin* du mot. Elle peut décroître aussi par une suppression à l'intérieur du mot :

1° Chute d'une consonne au commencement de la racine.

En voici des exemples.

heb, Ibis, copte *eib-is*.

hir, quelqu'un, *ár-t*.

hes, voir, *ás*, id.

het et *át*, lucide

ht'a et *ta*, pain

hef-i et *áf*, serpent

hest et *ást*, se reposer

hef-a, ramper, *áf-t*, se prosterner

hef-i, voler, *áf*, voler, mouche

qeb-h, voler, *áf*, voler

2° Chute d'une consonne au milieu du mot.

gers et *ges*, ensevelir

kahirka et *kahka*, 4^e mois

merhā et *māhā*, sépulcre.

3° Chute d'une consonne à la fin du mot.

ár, copte *a*, être.

āšr et *āš*, acacia

ār-ī-t et *āā-t*, porte, ville

qer-t et *qa-t*, fermer

her, et *ha*, au-delà

mer et *ma*, maison

semer et *seme* (?), sépulcre

χer et *χā*, armes

copte *jol* et *jo*, renfermer

āh et *á*, bœuf.

4° Chute d'une consonne à la fin de la racine, causée par l'introduction d'une consonne suffixale ou d'une consonne d'accroissement.

Souvent la racine, étant suivie d'un suffixe, ce suffixe pénètre entre les consonnes de la racine.

Par exemple *ásb* devient *ásb-t*, puis *ástb* ; *šeb* devient *šebt*, puis *šetb*.

Dans cet état il y a simple métathèse.

Mais le processus ne s'arrête pas là ; par suite de la pronon-

ciation devenue plus difficile, la consonne radicale poussée vers la fin vient à tomber.

ástb devient *ást* ; le *b* disparaît.

šetb devient *šet* de la même manière.

Et par conséquent *ást* et *šet* se trouvent substitués à *ásb* et à *šeb*.

Lorsque c'est un suffixe de dérivation qui agit ainsi, cela brouille l'étymologie ; si c'est une consonne d'accroissement, on obtient de *nouvelles variétés* radicales.

b) Croissance de la racine.

C'est le *point culminant*.

La racine semble incapable de croître, sans qu'elle *emprunte* quelque élément qui lui vienne du dehors ; or, si elle en emprunte, sa croissance n'est plus *spontanée*, elle reçoit et subit des éléments étrangers, ce qui serait tout différent.

Cependant dans des langues connues, même dans les Sémitiques, nous allons trouver le commencement du système et la découverte du moyen par lequel la racine peut s'enrichir avec son propre fond.

Il s'agit du phénomène bien connu de la *réduplication totale ou partielle*.

Le *point de départ* est la *réduplication totale*. La racine commence par se répéter deux fois.

Cette *réduplication totale* est employée en Nama comme intensif : | *nu*, noir ; | *nu* | *nu*, très noir ; dans les langues Bantou, pour exprimer le fréquentatif : *hamba*, aller, *hamba-hamba*, errer, *teta*, parler, *teta-teta*, babiller ; en Japonais pour le pluriel : *kuni*, le pays, plur. *kuni-kuni* ; *yama-yama*, les montagnes ; en Malais dans le même but : *radja* = *radja*, les rois ; en Mandchou : *ba-ba* ; en polynésien *fulu-fulu*, les cheveux. La réduplication totale existe aussi dans le verbe Sémitique, de sorte que des racines *bilitères* deviennent ainsi *quadrilitères*. On peut citer *was-wasa*, bourdonner ; *zal-zala*, mettre en mouvement.

Mais le plus souvent la reduplication n'est que *partielle*.

Elle est de la syllabe *initiale* 1^o dans le parfait grec par *redoublement* γράφω, γεγράφα, 2^o dans le parfait Sanscrit, *budh*, savoir, *bubhud* ; *tud*, frapper, *tutud* ; dans le parfait latin : *spopondi*, dans le gothique *fai frais* de *fraisa*, tenter, *fai flok*, de *fleka* ; et en dehors des langues Indo-Européennes, en Kanuri *le-ngin*, je vais, *lele-ngin*, je me promène, en Yoruba *da*, être couché, *da-da*, ramper ; en Nahuatl pour former le pluriel : *teo-tl*, Dieu, pluriel *te-teo*, *kalli*, la maison, pl. *kakalli* ; en Opata *temachi*, le valet, *tetemachi* ; en Tarohuma, *muki*, femme, pl. *mumuki* ; en Sahaptin *pitin*, fille, pl. *pipitin*.

Elle est de la syllabe *médiane* dans l'arabe *kattala* pour *ka-ta-ta-la*, avec un sens factitif.

Elle est de la consonne *finale*, dans l'Haoussah pour former le pluriel : *dango*, le jardin, pl. *dango-gi* ; en Irob-Saho et en Somali, dans le même but : *dite*, obscurité pl. *ditet* ; *af*, la bouche pl. *afaf* ; *tol*, la tribu, pl. *tolol*.

Ces exemples suffisent pour montrer l'universalité du procédé.

Ajoutons que souvent la consonne répétée est modifiée, ce qui arrive dans le parfait sanscrit en particulier.

Ce procédé de la reduplication est employé aussi en Egyptien, dans les mêmes termes.

Voici des exemples tirés du Copte : *beri* et *berre*, garçon ; *semi* et *semme*, accuser ; *beni* et *benne*, palme, *keli* et *kelle*, genou, dans lesquels il s'agit de la dernière consonne.

Mais ici le procédé va prendre une tout autre extension, devenir un fait habituel et transformer son caractère.

Voici sur ce point capital le système de l'auteur.

La racine croît, non seulement en se répétant en entier, ou en répétant sa partie initiale, ou sa partie médiane, ou sa partie finale, mais elle peut croître en même temps par plusieurs de ces répétitions ou par toutes.

Puis les parties répétées peuvent être déplacées de telle sorte que la consonne initiale soit répétée seulement à la fin du mot.

Enfin les parties répétées peuvent se modifier phonétiquement d'après les règles ci-dessus exposées du *lautwechsel*.

Dans le premier cas il y a simplement, suivant les expressions de l'auteur, *lautwuchs* de l'anlaut à l'anlaut ou de l'auslaut à l'auslaut, en d'autres termes *réduplication initiale ou finale*.

Dans le second cas il y a *lautwuchs* de l'anlaut à l'auslaut, en d'autres termes *réduplication de l'initiale après la finale*.

Dans le troisième cas, il y a *lautwandel*, en même temps que *lautwuchs*, en d'autres termes, variation consonnantique en même temps que croissance de la racine.

Nous examinerons le dernier cas seulement sous la rubrique suivante, celle du cumul de plusieurs des phénomènes, et nous ne retenons ici que les deux premiers.

Le premier est simple, il n'y a là qu'une réduplication *partielle*, soit du *commencement*, soit de la *fin* de la racine, réduplication dont nous avons vu des exemples ailleurs.

Le second est très original, et on ne le rencontre, en apparence du moins, qu'en Égyptien. La répétition de l'*initiale après la finale* contribue puissamment à la variété des mots. Sa raison d'être se conçoit moins cependant. Il faut remarquer que le processus inverse, celui qui consisterait à répéter la finale avant l'initiale n'existe pas ; c'est qu'en effet il serait impossible de répéter un phonème qui n'a pas encore été prononcé.

Ce phénomène singulier peut cependant recevoir une explication très plausible qui est nôtre. La réduplication de l'initiale serait celle du mot entier *avortée*. Par exemple dans *sep*, tuer, *sem*, prêtre, la réduplication entière donnerait *sep-sep*, *sem sem*. Il suffit de réduire la syllabe répétée à sa consonne pour obtenir le phénomène décrit : *sep-s sem-s*.

Nous allons donner successivement des exemples 1° de la *réduplication initiale*, 2° de la *réduplication finale*, 3° de la *réduplication initiale*, mais *en fin de mot*. Mais ce qui les domine, c'est la *réduplication totale*, qui donne naissance à toutes les autres. On passe ensuite à celle de deux syllabes dans les mots trisyllabiques, puis aux procédés sus-indiqués.

En conséquence, l'auteur dont nous synthétisons l'œuvre ici, distingue cinq modes de croissance de la racine : 1° *ganze dop-*

pelung, 2° *halbe doppelung*, 3° *anlautswiederholung im anlaut*, 4° *anlautswiederholung im auslaut*, 5° *auslautswiederholung im auslaut*. Pour rendre la parenté de ces formes plus sensible, il s'occupe séparément des cas où la forme simple et celle en croissance se sont maintenues parallèlement, ce qui arrive souvent en vieil Egyptien.

1° *réduplication totale.*

ā, cloture, *āā*, sépulcre
āb et *ābāb*, résister
ām et *āmam*, manger
ān et *ānān*, revenir
ār et *ārār*, monter
beḳ et *beḳbeḳ*, s'asseoir
ben et *benben*, palmier
kes et *keskes*, incliner, tourner
qen et *qengen*, frapper
nen et *nennen*, habit
reš et *resreš*, se réjouir
sen et *sensen*, sentir
χi et *χiχi*, élargir

2° *réduplication des deux dernières consonnes dans les racines de trois syllabes.*

remn et *remn-mn*, le bras
unš et *unšns*, le loup
ṭben, le cercle ; *ṭbenben*, courir
ḥebn et *ḥebnbn*, se soumettre
ser, exhorter, copte *selsel*, consoler

Il y a là évidemment une réduplication totale abrégée.

3° *réduplication de l'initiale au commencement du mot.*

Ici la réduplication est du même genre que celle qui a lieu au parfait sanscrit et grec, seulement elle devient d'un emploi général.

ben, ceindre ; *b-ben*, le cercle
bet et *b-bet*, l'orge
kes, courber, *keskes* et *k-kes*, danser
nek et *n-nek*, frapper
rem et *r-rem*, pleurer
rem et *r-rem*, poisson
sen et *s-sen*, respirer
teb et *t'-teb*, piquer
heb et *h-heb*, charme

Ce qui est remarquable, c'est que cette croissance des phonèmes arrive le plus souvent sans modification du sens :

4° *Réduplication au milieu du mot.*

met et *mnt*, dix ; ici l'*m* est répété, seulement d'après les règles de transformation il est devenu *n*,
sef, *snef* année supérieure ; l'*n* répète l'*f*,
sem, frapper, *semm*, ici l'*m* répète l'*n* final,
mer, copte *menre*, aimer ; c'est l'*m* qui se répète dans l'*n*,
rep, *renp*, fleurir, année ; c'est le *p* qui se répète dans l'*n*

Il ne faut pas confondre ce cas avec celui de la *métathèse* entre les deux dernières consonnes que nous avons déjà envisagé.

5° *réduplication de la finale à la fin du mot.*

am et *amm*, feu
um et *amm*, poing
ân et *ânn*, conduire
ârâr et *ârâr-r*, vigne
âs et *âs-s* (?), beau
âš et *âš-š*, eau
âp, voler ; *âp-p*, se hâter
âf et *âf-f*, scarabée
qeb et *qeb-b*, le vent
qem et *qm-m*, créer

mer et *mer-r*, aimer
mes et *mes-s*, naître
neχ et *neχ-χ*, enfant
sein et *semam*, laine.

Ces exemples se trouvent à l'infini.

6° *réduplication de l'initiale à la fin du mot.*

Ici nous croyons nécessaire de citer un plus grand nombre d'exemples.

mes, lotion ; *mesmu*, flot
nek et *nekn*, frapper
sem et *sems*, ministre, prêtre
sem et *sem-s*, cheval
keh et *qaḥ-a-q*, briser
sep et *sep-s*, tuer
te et *te-t*, rester
ta et *ta-t*, tacher
χā, placer ; *χa-χ*, étendre
šā et *šā š-t*, sable
tem et *tem-t*, unir
heṭ et *heṭ h*, craindre
ḥā et *heḥ*, inonder
ḥā et *heḥ*, le temps
hen et *hen-h-ī-t*, le lac
sen et *sen-s*, appeler

Dans tous ces cas, le principe est le même : la réduplication totale plus ou moins avortée, et se trouvant à différentes places.

Tous les exemples ci-dessus présentent le phénomène pur, sans mélange avec celui du *lautwandel* ou du *gegenlaut*.

Il faut prendre garde, et l'auteur lui-même nous en avertit, en cas de réduplication finale, de confondre la consonne de réduplication avec les suffixes, surtout avec le suffixe *t* qui est le signe du féminin, et en même temps une particule formative,

en cas de reduplication initiale, de la confondre avec les préfixes, par exemple, avec *s* qui est un indice du factitif.

7° Réunion des différentes sortes d'accroissement.

Souvent la même racine est passible de plusieurs genres d'accroissement différents.

En voici des exemples.

La racine *ben*, cercle, peut devenir *benben*, par reduplication totale, ou bien *ben-n*, ou bien *b-ben*, ou bien *b-bn-n*.

La racine *ka*, crier, peut devenir ou *ka-ka* ou *ka-k*.

La racine *ken* (copte) fruit, peut devenir *kan-n*, ou au contraire *h-ken* pour *k-ken*, pain.

On peut se demander, maintenant que nous avons exposé ce phénomène, s'il ne se relie pas à celui du *gegenlaut*. Nous avons vu que le renversement de la racine est lui aussi un phénomène spontané, en ce sens qu'il n'est le résultat d'aucune influence externe, c'est une manifestation de la vie spontanée de la racine. Mais, d'un autre côté, en linguistique, rien n'a une existence raisonnée, ni même n'a lieu dans un but *inconscient fonctionnel* ; le *processus générateur* est *purement mécanique*.

Il peut sembler étrange en vertu de ce principe que le *gegenlaut*, ou renversement de la racine, se soit produit tout à coup.

Au contraire, si c'est, en réalité, le *dernier terme du lautwuchs*, de la *croissance* de la racine, tout s'explique.

Voici comment ce processus serait possible. Nous avons vu tout à l'heure que le phénomène, singulier aussi, de la répétition de la consonne initiale à la fin du mot est le résultat de l'*avortement de la reduplication totale*. C'est ainsi qu'en botanique l'avortement du développement de la fleur ou de tel autre organe engendre une variété.

Voici, par hypothèse le mot *ser*, la reduplication totale donnerait *ser-ser* ; si elle avorte on a *ser-se* ou *ser-s*. Telle est l'interprétation que nous avons donnée. Poussons le procédé plus loin. Nous avons vu que souvent l'initiale tombe, c'est ce qui peut être arrivé alors, et au lieu de *ser-s*, on obtient *ers*, *rs*, *res*. Voilà le mot retourné, le *gegenlaut* accompli.

Maintenant il est facile de suivre le *processus* entier de *croissance de la racine*. D'abord, comme le prouvent d'autres familles de langues, reduplication totale de la racine, puis reduplication de la partie initiale seulement ou de la partie finale seulement. Quant à la reduplication totale, quelquefois elle avorte et on a la reduplication de l'initiale à la fin du mot *anlautverdoppelung im auslaut* ; après cet avortement quelquefois la consonne initiale tombe (*décroissance après croissance*) et la racine se trouve retournée (*gegenlaut*).

Il nous reste à examiner le *cumul* des trois phénomènes de *lautwandel*, *lautwuchs* et *gegenlaut*, ou de deux d'entre eux.

D. *Cumul de plusieurs des trois phénomènes ci-dessus.*

On peut cumuler à la fois le *lautwuchs* et le *lautwandel*, ou le *gegenlaut* et le *lautwandel*.

a) *Cumul du lautwandel et de lautwuchs.*

Ici M. Carl Abel a soin de choisir ses exemples de manière à ce qu'ils présentent la forme sans croissance et celle avec croissance de la racine. Nous ne le suivrons pas dans ses nombreuses citations faites dans le but d'arriver à une démonstration complète ; nous nous contentons de ce qui est nécessaire pour bien faire comprendre son système.

hab, le hoyau ; *q-heb*, frapper ; reduplication de l'initiale avec changement de l'*h* redoublé en *q*.

bek, terre ; *beq-h-ait*, ville ; reduplication de la finale, avec changement du *k* en *h*.

lek, frapper, copte *lak-h*, même système

māk, mal, copte *mok-h*, id.

teq, léser, copte *jok-h*, id.

ka et *ka-k*, appeler, reduplication de l'initiale à la fin.

qem et *qem-h*, discerner, même système, mais en changeant le *q* redoublé en *h*.

gen, brûler, *ken-h*, obscur, même système

hen, *hen-k* étroit, et *hen-k-k*, gorge ; même système, mais il y a ici une double reduplication.

χep et *χep-š*, le fémur ; même système, mais avec changement de *χ* en *š*.

pek, *pes-χ*, diviser ; ici dans la racine même le *k* se change en *s*, et dans la reduplication finale il se change en *χ*.

sem et *sem-š*, herbe ; la reduplication subit la mutation consonnantique.

peš et *pes-š*, moitié, c'est la reduplication qui conserve la consonne, et la racine qui la modifie.

tem et *h-tem*, détruire : ici c'est l'initiale qui est répétée, mais suivant les règles du *lautwandel*, en changeant *t* en *h*.

ter et *h-ter*, le temps, même système

ter et *h-tera*, le mur, id.

pet et *pet-h*, ouvrir, même système, mais c'est ici la finale qui est redoublée en changeant *t* en *h*.

set et *set-h*, ouvrir, même système.

teb̄ et *teb-h*, froment, c'est ici l'initiale qu'on redouble à la fin de la racine, mais en changeant toujours le *t* en *h*.

teb et *teb-h*, fermer, même système.

rep et *renp*, pour *rep-n*, germer, ici c'est la dernière consonne qui est redoublée, *p*, mais en se changeant en *n*, d'après les lois du *lautwandel*.

teb la corne, percer, *t'en-p*, la hache, même système.

nes et *nes-b*, lécher la langue ; c'est l'initiale qui se répète à la fin *n*, mais en se changeant en *b*.

nek et *neh-p*, frapper, même système, mais en même temps le *k* se modifie dans le radical.

pes et *pes-f*, cuire ; même système ; *f* = *p*.

mes-b et *mes-b-b* penser ; ici double reduplication de l'initiale ; en outre l'*m* se change en *b*.

gen et *gen-b*, l'angle ; reduplication de la finale en changeant *n* en *b*.

šeb et *šeb-n*, joindre, même système.

heb et *heb-n-n*, charrue.

bet, et *bet-n*, mauvais, c'est l'initiale *b* = *n* qui se répète à la fin (suffixe *n* ?)

tef̄i et *tef-n*, mouvoir, même système.

mer et *n-mer*, le rame ; c'est l'initiale qui se redouble ; d'ailleurs $m = n$.

ân, pierre ; *ân-m*, pierre précieuse ; ici c'est la finale qui se redouble.

gem, obscur ; *kam-n*, aveugle, id.

mes, aller ; *mes b*, revenir ; l'initiale se redouble à la fin.

nek, blesser ; *neq-m*, se venger, et *neq n*, combattre.

neb-à-t et *nef-r*, le feu ; c'est la radicale initiale *n* qui est répétée à la fin sous forme d'*r*.

nep et *nep-r*, croître, c'est la radicale *n* qui est répétée sous forme d'*r*.

nes et *nes-r*, flamme, même système.

beni, *ben-r*, dattier ; c'est l'*n* qui est redoublé sous forme d'*r*.

mes-ī et *meš-r*, le soir ; ici l'*r* répète l'*m*.

met, témoigner et *met-r*, témoin, id.

šem, partir ; *šem-r*, pèlerin ; c'est l'*m* final qui se répète dans l'*r*.

Tels sont les exemples les plus frappants de la combinaison du *lautwuchs* avec le *lautwandel*.

Il faut ajouter ici que souvent la même racine produit différents genres d'accroissement, de même qu'elle produit diverses modifications phonétiques, ce que nous avons déjà remarqué, c'est-à-dire que la racine peut aussi produire une foule de mots.

Citons en un seul exemple : *nek*, détruire, peut devenir *nek-t*, ou *m-ng*.

b) Combinaison du *lautwandel* et du *gegenlaut*.

Nous avons déjà donné quelques exemples ; nous les rappelons ici pour ordre.

tes et *šet*, partager ; le *š* = *s*

sof et *pose*, boisson ; *f* = *p*

pěš et *šeb*, partager ; *p* = *b*

rek et *her*, jour ; *h* = *k*

ter et *à-rěġ*, but ; *g* = *t*

mes, couper et *seb*, glaive

c) *Combinaison du lautwuchs et du gegenlaut.**meh*, prendre et *s-χem**req-aū*, tourner et *ger-ger*copte *mosi*, nourrir ; *sen-q* et *sen-m*d) *Combinaison des trois phénomènes.**tef*, goutte, *t'effef*, *t-u-tuf*, arroser, *stefn*, laver, et copte *fiti*, écume, *fôti*, *bôt-e*, sueur, et *betu*, *bot*, *fot*, avoir la nausée.

Tels sont les trois phénomènes phonétiques de l'Égyptien.

Passons maintenant à l'examen psychique ou sémantique qui est aussi une très importante découverte de l'auteur.

2° *Recherche des lois Sémantiques de la lexicologie Égyptienne.*

La branche sémantique de la linguistique est encore peu connue ; elle n'est qu'entrevue dans le domaine Indo-Européen lui-même. C'était donc une tentation hardie d'essayer d'en jeter les fondements en Égyptien.

Tout le monde sait que la sémantique consiste dans la recherche de la filiation des idées ; très souvent le lien entre elles se trouve rompu, du moins en apparence, et il est difficile de le retrouver. La direction du sens se fait de plusieurs façons : on passe du général au particulier, et du particulier au général ; ou l'on procède par images, par métaphores, les expressions des mouvements physiques s'appliquant aux opérations intellectuelles ; le moindre point de contact entre deux idées peut suffire. Cependant la filiation est logique au travers de mille accidents ; autrement la sémantique ne constituerait pas une science véritable. Dans les langues Indo-Européennes, la préposition jointe au verbe contribue puissamment à la ramification du sens primitif. C'est en vertu des principes ci-dessus que le grec *αλογον* qui s'appliquait à tous les animaux se trouve en romaine restreint à celui de *cheval*, que l'allemand *thier*, animal, devient l'anglais *deer* cerf, qu'*emere* qui signifiait d'abord

recevoir se cantonne au sens de *recevoir*, par *achat* ; que d'autre part *Deus*, le ciel brillant, prend le sens de *Dieu*, et *animus*, souffle, le sens d'*âme*. Quelquefois, comme nous allons le voir tout à l'heure, le sens devient *diamétralement contraire* ; c'est ce qui a lieu déjà dans l'Indo-Européen, sans modifier l'ordre d'idées actuel ; c'est ainsi que *sacré* signifie *béni* et *maudit*, en réalité, consacré aux dieux du ciel ou aux dieux de l'enfer. Le sens se différencie encore par d'autres moyens ; lorsqu'une langue par le seul jeu mécanique des organes de la phonation, ou par les différences dialectales, ou par des emprunts possède plusieurs doublets, ces doublets prennent des acceptions différentes, et il en résulte de nouvelles nuances de sens ; c'est ce qui arrive en français dans *natif* et *naïf*, dérivés tous deux de *nativus*. Enfin, en passant d'une langue à l'autre, et même dans la même langue, un mot prend de plus en plus un sens défavorable ; c'est ainsi que l'allemand *ross*, cheval de luxe, est devenu en français *rosse*, et le mot *gemein*, commun, *gamin*. De cette manière que le sens dévie quelquefois *jusqu'au pôle opposé*.

La filiation du sens a lieu aussi par l'usage des *doublets* dont chacun arrive à exprimer une nuance différente, mais souvent elle se produit dans *le même mot* qui ne subit aucune modification phonétique. Ces sens sont surtout nombreux quand on a affaire à la racine pure. C'est ainsi que les racines sanscrites ont un sens indéterminé, et signifient à la fois par exemple *briller*, *brûler*, *tour*, *crier*, etc. Il en est de même des racines Sémitiques.

La tâche de la Sémantique est de débrouiller ces sens divers, de les rattacher les uns aux autres et d'en observer la génération nécessaire dans l'ordre où elle se produit. Mais elle peut faire fausse route. Voici pourquoi :

Dans les langues primitives on n'attache à l'origine qu'un seul sens à un mot, puis ce sens se diversifie par généralisation, par restriction, par métaphore etc. mais le lien reste visible. Il n'y a pas de sens absolument différent, qui ne puisse se réduire en l'autre. Dans les langues très dérivées, au contraire,

dans celles en voie de dissolution linguistique, voici des mots très différents, des trisyllables par exemple ayant des sens incompatibles, qui s'abrègent, par suite de l'usure, deviennent monosyllables, et enfin homophones. Ces *homophones* sont nombreux en Chinois et pour pouvoir se comprendre il a fallu les différencier entre eux par des tons. Mais ils ne sont point primitifs comme on l'avait cru d'abord ; ce fait a été démontré d'abord par Edkins ; le monosyllable *ys*, flûte, par exemple, a été à l'origine *dak* ; le mot *she*, la langue, dérive de *zhet*. La réduction au monosyllabisme est hystérogène. En Français on arrive souvent au même résultat ; si l'on ne tient compte que de la prononciation : *sang*, *cent*, *sans*, *sent* et *s'en* sonnent de la même manière.

Si l'on cherchait une filiation de sens, l'application d'un principe sémantique dans tous ces homophones, on se tromperait gravement.

L'erreur serait lourde, en particulier, en Égyptien, et c'est ici qu'il faut indiquer le stade exact de cette langue. Nous avons dit avec M. Carl Abel qu'elle marque un état plus ancien que celui du Sémitisme et de l'Indo-Européen, que tandis que ces langues sont cristallisées, l'Égyptien est, pour ainsi dire, à l'état fluide.

Il ne faut pas exagérer cette idée ; certainement au point de vue morphologique et grammatical, l'Égyptien marque un état plus simple ; au point de vue lexicologique même, l'état des mots est plus flottant, et il est plus facile dans cette indétermination de reconnaître les origines ; mais il ne serait pas vrai de dire que l'Égyptien ancien soit une langue primitive, et ce n'est pas non plus cela que l'auteur a pensé ; l'Égyptien, écrit en pleine civilisation, est une langue déjà avancée, en décadence, qui sur beaucoup de points est tombée dans le monosyllabisme.

On conçoit alors avec quelle précaution on doit y suivre la *filiation du sens*.

Aussi l'auteur ne s'arrête pas à cette étude. Il ne retient de toute la Sémantique que deux phénomènes très curieux, celui des *mehrdeuter* ou mots à plusieurs sens dont chaque sens se retrouve dans d'autres mots à sens exclusif phonétiquement

alliés aux premiers, et celui, que nous allons décrire, du *gegen-sinn* ou de *l'inversion du sens*.

C'est un phénomène bien étrange que le même mot ait à la fois les deux significations contraires. Avant de l'expliquer, constatons le :

Voici des exemples.

gen, fort, et *ken*, faible
tem, couper, et *tem*, lier
net', parcelle, et *net'*, le tout
unχ, couvrir, et *unh*, découvrir
āt', entendre, et *āt*, sourd
sneh, séparer, et *sneh*, lier
ārī, monter, et *ārī*, là-bas
āfš, sauter et se reposer
ās, digne et misérable
āt, donner et manquer
bōk, aller, *beḥ-a*, être assis
kb, froid, et *kep*, chaud
kef, prendre et emporter
men, non, et
mex, vide, et *meh*, plein
moni, s'arrêter, *monimen*, aller
mu, eau, île,
mu, eau, *mue*, feu
net's, petit, *nats'*, grand
ute, hors de, vers
sam, sombre, *sem*, visible
set, jeter, obtenir
sme, voix, ouïe
djof, brûler, *djaf*, froid
terp, prendre, donner
teh, courir, *taho*, se reposer
tūa, prier, maudire
χrem-s, sombre, et *χrōm*, feu
kha, sur et sous
khrōu, crier, *hurōu*, silencieux

šēu, large, *čēu*, étroit
djōl, mur, trou
hōn, commander, obéir
čōlh, habiller, déshabiller
čōldj, ajouter, retrancher
šōnf, lier, *senf*, couper
šep, prendre, recevoir
hā, sur, sous
hba, sombre, et *χb-s*, lampe
hr, avec, et *hr*, loin de
án, emporter, et *án*, apporter

Ainsi les *deux contraires*, l'*affirmative* et la *négative*, le fait d'*agir* et celui de *subir*, s'exprimaient exactement de la même manière. Comment pouvait-on se comprendre dans la pratique ?

Au point de vue de l'écriture, la difficulté n'est pas grande. On sait que l'Égyptien fait suivre l'expression phonétique d'un mot de la représentation figurative de l'idée exprimée : c'est cette représentation qui résolvait toute amphibologie. Par exemple *ken* a-t-il le sens de *fort* il est suivi de la figure d'un homme debout avec un bâton à la main ; a-t-il le sens de *faible*, il est suivi de la figure d'un homme à genou ; *ārī*, monter, est suivi de la figure d'un escalier droit ; *ārī*, descendre, de celle d'un escalier penché.

Dans la conversation nous ne pouvons savoir quel était le *moyen diacritique* dans l'ancien Égyptien, mais on peut consulter l'analogie d'autres langues. En français même l'interrogatif ne se distingue souvent du positif que par l'accent. Chez les peuples primitifs, l'accent devait jouer un grand rôle ; il y a même un peuple chez lequel la négation s'exprime ainsi. On y ajoutait le ton. En Chinois, c'est le ton qui distingue les nombreux sens de beaucoup de mots. Le mot *mai* veut dire à la fois : *vendre* et *acheter*, c'est l'*emptio-venditio*, mais avec le ton le sens bifurque, *mai* signifie *vendre*, et *mai* *acheter*. De plus de légères modifications phonétiques ont pu se produire dans les consonnes. Par exemple, plus tard au lieu de *ken* qui

signifie à la fois fort et faible, on trouve *čne* pour fort, et *čnau* pour faible. Nous allons revenir sur ce point un peu plus tard.

Avant de rechercher la cause de ce phénomène, voyons s'il est absolument isolé ?

En français même il a laissé des traces. Qu'il nous suffise de citer le mot *hôte* qui a les deux significations à la fois : celui qui reçoit, et celui qui est reçu.

Dans les langues Indo-Européennes M. Carl Abel relève un grand nombre de mots dans ce cas ; en voici quelques-uns.

Vieux saxon *bat*, bon, Angl. *bad*, mauvais ; lith. *blogos*, aveugle, Norw. *blakki*, lumière, Angl. *black*, noir, anglos. *blican*, étinceler, *blac*, blême ; all. *bös*, méchant et *bas*, bon.

Lat. *calidus*, lith. *sziltas*, chaud, et all. *kalt*, lith. *szaltas*, froid.

Latin *clamare*, crier et *clam*, en secret ; anglais : *gleam*, éclat et *gloom*, obscur ; slov. *hrib*, montagne et russe *grob*, tombeau ; all. *kleben*, coller et *klieben*, fendre ; russe *konec*, fin, all. *beginnen*, commencer ; sanscrit *laghu*, petit, goth. *laggs*, long ; norw. *mörkr*, obscur et *morgen*, matin ; lat. *siccus* et *succus* ; russe *skorbity*, être fort, et *skorbeti*, être faible ; russe *slovo*, parole, petit russe *slovo*, secret ; angl. *to step*, marcher, *to stop*, s'arrêter ; all. *stumm* et *stimme* ; russe *šir-okij*, large, lith. *sau-ras*, étroit ; grec *σχολη*, loisir et étude ; petit russ. *χudobà*, pauvre et *χudoba*, richesse ; serbe *tožiti*, se plaindre, et *taž-iti*, consoler.

Dans les langues Sémitiques les exemples sont plus nombreux, mais M. Carl Abel nous avertit qu'en général un des sens seul a été conservé dans la langue littéraire, que l'autre ne se trouve que dans des vocabulaires de la langue vulgaire ou des dialectes.

Voici quelques exemples :

abbana, louer et blâmer

azrun, force et faiblesse

amamun, petite et grande chose

hāfa, espérer et craindre
asarra, divulguer et taire
batrun, peu et beaucoup
barada, refroidir, réchauffer
baslun, permis, défendu
balaga, ouvrir, fermer
tafila, sentir bon ou mauvais
talâ, suivre, délaisser
tannai, louer, blâmer
g'abrun, roi, esclave
g'a'dun, généreux, avare
g'aunum, blanc, noir
hazwarun, jeune homme, vieillard
hallun, maigre, gras
šaffa, s'augmenter, diminuer.

Ainsi l'exemple d'autres langues vient prouver que le procédé n'est pas propre à l'Égyptien seul, et nous assure davantage de sa réalité. Dans les langues Sémitiques, Redlob avait depuis longtemps constaté sa présence. Il en résulte que le phénomène ne saurait être l'effet du hasard.

Ce procédé s'est d'ailleurs maintenu en Copte où l'on pourrait en dresser une longue liste.

Donnons en seulement quelques exemples.

bēl, ensemble et partager
mū, eau et île
sēbi, travailler, se reposer
smē, voix et ouïe
faš, lien et séparer
taho, arriver, cesser
khellot, vallée, montagne
čnau, utile, inutile.

Cependant une partie des mots à *gegensinn* ont disparu, ou ils ont engendré deux doublets dont chacun a pris un son différent.

Tel est le phénomène bien constaté. Maintenant quelle est en la portée, l'origine, l'évolution.

On pourrait y voir une dérivation sémantique du son qui après avoir fait, pour ainsi dire, le tour de l'idée, s'arrêterait au *pôle opposé*. C'est ce que nous avons constaté dans *rosse*, dérivé de *ross*. Mais si telle était la *cause* du phénomène, il irait *en grandissant*, à mesure que la civilisation s'avance et que le sens s'étend ; or c'est tout le contraire qui a lieu. Il faut donc lui trouver une cause *primitive*, et non *hystérogène*.

Avec nos idées reçues nous avons peine à le concevoir. D'où a pu venir la pensée d'exprimer le bien et le mal, la lumière et la nuit par le même mot ? M. Carl Abel en cherche une cause toute psychologique, et s'appuie sur l'autorité de philosophes, en particulier de Bain, qui s'exprime ainsi dans sa Logique I, 54 : « la relativité essentielle de toute connaissance, pensée ou fait de conscience doit se refléter dans le langage. Si toute chose connaissable est considérée comme ayant son point de départ et d'arrivée dans d'autres, toute expérience doit avoir deux côtés : ou bien chaque mot doit avoir deux significations, ou pour chaque sens il doit y avoir deux mots. Nous ne pouvons avoir l'idée de lumière, sans avoir en même temps celle de ténèbres, et en sortant de celles-ci ; c'est le passage de l'un à l'autre qui nous en rend conscients : ..., en conséquence les langages devraient être faits, non pas de noms individuels, mais de couples de noms. »

En d'autres termes une idée appelle l'idée contraire dans le souvenir, l'une s'attache à l'autre, et cet effet psychique doit se voir dans le langage.

Mais alors on ne devrait pas avoir un seul mot exprimant, par exemple, la lumière, mais deux mots dans un conglomerat ; l'un exprimant la lumière, l'autre les ténèbres.

C'est ce qui a eu lieu aussi quelquefois, et nous tenons ici le fil de l'évolution. A côté des mots qui exprimaient à la fois des idées contraires, l'Égyptien possédait des mots composés où chaque mot composant exprimait le contraire de l'autre, et nous voilà dans les conditions voulues par le logicien. Une

grande confusion existait dans l'esprit de l'homme ; en morphologie il ne distingue pas le verbe du substantif ; le verbe égyptien est un substantif véritable ; au point de vue lexicologique, il appelle à la fois les deux contraires qu'il distinguera plus tard. Au point de vue de la phonétique nous voyons encore l'Allemand ne pas nettement distinguer la ténue de la sonore correspondante et il y a peut-être là une des causes de la *lautverschiebung*. Voici par exemple le mot (conservé en copte) *hel-seri* = vieux-jeune ; et aussi les composés *loin-près* ; *lier-séparer*, *dehors-dedans*. En Chinois ces compositions ont lieu, mais pour exprimer une idée intermédiaire ; par exemple : *jeune-vieux* = âge ; *frère-ainé* + *frère cadet* = *frère in genere*. Ici l'intention est autre ; c'est de répondre à un besoin psychologique. En même temps ce fait nous assure que le *gegensinn* n'est pas dû au hasard.

Des mots ainsi composés *vieux-jeune*, *loin-près*, le sens est unique ; le premier ne signifie pas à la fois *vieux* et *jeune*, il signifie simplement *jeune* ; le second, seulement *près* ; le troisième, seulement *lier* ; le quatrième, seulement *dedans*. Le mot contraire n'est introduit dans la composition que pour déterminer l'idée.

Telle est la vraie origine, le vrai sens du *gegensinn* ; il nous fait pénétrer dans une période très ancienne du langage.

Avant de terminer sur ce point, observons que le *gegensinn* opère du côté psychique, exactement de la même manière que que le *gegenlaut* du côté phonétique ; c'est un retournement total.

3° De la combinaison des phénomènes phonétiques et des phénomènes sémantiques.

Nous venons de signaler l'analogie qui existe entre le *gegenlaut* et le *gegensinn*, mais cependant les deux appartiennent à des ordres d'idées tout-à-fait différents.

Quelquefois ils se réunissent ; le *renversement* de la racine se double de *renversement de sens*.

D'autres fois c'est le *lautwandel* ou le *lautwuchs* qui se réunit au *gegensinn*.

Enfin tous ces phénomènes peuvent se rencontrer en même temps.

Examinons sommairement tous ces cas :

a) *Rencontre du gegensinn et du gegenlaut.*

Voici des exemples :

pēš^v, partager ; *šēb*^v, unir

nāš^v, être fort ; *šān-ah*^v, être faible

nuf-i, être bon ; *bōn*, être méchant

ḥen, lier, *nek*, couper.

Peut-être y a-t-il là un effort pour sortir de l'ambiguïté du *gegensinn* ; c'est un commencement de polarisation.

Cet état est appelé par l'auteur *gegenlaut du gegensinn*, *inversion de la racine avec inversion de l'idée*.

b) *rencontre du gegensinn et du lautwandel.*

Nous en avons des exemples dans les cas précédents *pēš*^v, partager, qui au lieu de *šep*, donne *šēb*, unir.

c) *rencontre du gegensinn et de lautwuchs.*

On peut citer les exemples suivants :

qan, fort et *ḵan-n*, faible

d) *rencontre des trois phénomènes.*

qan, fort et *gan-n*, faible.

Telles sont les lois, tant phonétiques que sémantiques, de l'Egyptien qui affectent la racine.

Par leur simple constatation, un résultat est déjà obtenu au point de vue de la comparaison des trois familles. Les racines Egyptiennes peuvent être comparées avec celles des autres,

soit à l'état pur, soit avec leurs croissances ou inversions, et le lien entre les racines Egyptiennes dérivées les uns des autres est établi, on peut connaître la famille d'un mot.

Mais cela ne suffit pas pour la démonstration à faire. Il faut établir 1° que les lois phonétiques et sémantiques de l'Egyptien règnent dans les deux autres familles, 2° que les mots obtenus au moyen de ces lois coïncident quant à la formation et quant au sens avec l'Egyptien, si on les analyse au moyen de ces procédés acquis.

Nous allons suivre l'auteur, mais moins longtemps sur ce nouveau terrain.

Auparavant notons qu'il représente les phénomènes de *gegenlaut* et de *gegensinn* par des moyens graphiques, le premier par le signe \wedge , le second par le signe \vee et les deux réunis par le signe : \diamond .

DEUXIÈME PARTIE.

APPLICATION AU SÉMITIQUE ET A L'INDO-EUROPÉEN DES LOIS PHONÉTIQUES ET SÉMANTIQUES CONSTATÉES EN EGYPTIEN.

C'est pour être complet, ou plutôt pour ordre, que nous portons le mot : Sémitique dans cette rubrique. L'auteur avait, en effet, une double tâche ; celle de constater ces lois en Sémitique, celle de les constater en Indo-Européen. Elle était très vaste ; quant à la racine *ker*, il s'est contenté d'abord ici de la dernière tâche, celle de l'application à l'Indo-Européen.

Mais dans le chapitre suivant nous verrons que Carl Abel a essayé d'expliquer les mots inexplicables du Sémitique par la comparaison avec les mots Egyptiens. Il a accompli son programme, en y comprenant le Sémitique, dans la dernière partie de son *Einleitung in ein Wurzelwörterbuch*.

L'auteur dont nous présentons le système au public considère à part chacune des branches de la famille Européenne et cherche séparément dans chacune d'elles l'application des lois phonétiques de l'Egyptien.

Dans tous il prend par exemple une seule racine *ker*, avec ses nombreuses ramifications. Nous commençons par le grec.

a) en Grec.

kr simple *κάρ-υον*, noix, *κερ-αία*, ligne droite ; *κορ-ωνίς*, couronne

kr, redoublé *καρ-καρ-ον*, prison

kr, avec le *k* initial répété à la fin : *κορ-αξ*, courbe ; *κρι-κ-ος*, anneau ; *κιρ-κ-ος*, cercle

kr, avec le *k* initial répété, mais modifié en *d* ; *καρ-δ-ία*, cœur ; *κορ-δ-υλη*, tuber ; *κορ-δ-αξ* danse

kr, avec le *k* initial répété, mais modifié en *t* : *κυρ-τ-ος*, courbe

kr, de même, moins le *k* devenu *s*, *κερ-α-σ-ος*, cerasus

kr, avec répétition de l'*r* final changé en *n* ; *κρ-ά-ν-ον*, cerasus

kr dont la lettre *r* se change en *l* = *kl*, *κοιλ-ος*, creux, *α-κολ-ο-ς*, gland ; *κωλ-ον*, membre

le même *kl*, avec le *k* répété au commencement, *κ-υ-κλ-ο-ς*, cercle ; *κ-ά-καλ-ον*, mur

kl, avec répétition à la fin du *k* initial *κλ-α-ξ*, clef ; *κυλ-ί-ξ*, calix

kl avec la répétition de *k*, mais changé en *χ* : *καλ-χ-η*, coquillage

kl, avec répétition de *k*, mais changé en *δ* ; *κλει-δ-ς*

kl, avec répétition de *k* changé en *t* ; *κλ-ω-θ-ω*

kl avec répétition de *l* changé en *n* : *κλι-ν-ω*

kl avec changement de *l* en *n* = *kn* : *κων-ο-ς*, cône

le même *kn* avec changement de *k* répété en *χ* : *κογ-χ-η*, coquille

kn, avec *k* répété, mais changé en *t* ; *καν-θ-ος*, angle

kn, avec *k* répété, mais changé en *d*, *κον-δ-υλο-ς*, courbure

kn, où le *k* est changé en *g* = *gr* : *γυρ-ω*, courber

le même *gr* redoublé : *γορ-γυρ-η*, prison, *γαρ-γαρ-ίζ-ω*

kn en changeant *k* en *g* : = *qn* ; *γον-υ*, genou

kr en changeant *k* en *t* = *tr* ; *τερ-ω*, tourner

le même *tr* en répétant *r*, changé en *m* ou en *n* : *τερ-μα*

tr, en changeant *t* en *s* = *sr* : $\sigma\epsilon\lambda\rho\text{-}\alpha$, corde

rk = le *gegenlaut* de *kr* : $\rho\omicron\iota\chi\text{-}\omicron\text{-}\varsigma$, courbe

rk en changeant *r* en *l* devient *lk*, $\lambda\iota\xi$, oblique.

Une foule d'autres combinaisons sont possibles ; mais ce qui assure qu'on ne fait pas fausse route malgré les différences phonétiques énormes auxquelles on arrive, c'est que la sériation des transformations est *sans solution de continuité* et que tous les mots qu'on obtient ainsi ont le même sens fondamental.

Nous ferons pourtant à l'auteur une objection qu'il ne s'est pas faite à lui-même, mais dont la réfutation corrobore son système. Ne prend-il pas pour des reduplications de véritables suffixes ? Par exemple, dans le mot $\kappa\epsilon\rho\text{-}\alpha\text{-}\sigma\omicron\varsigma$ où il compte $\sigma\omicron$ comme une répétition de κ transformé en ς , n'y a-t-il pas le suffixe $\sigma\omicron$, si usité en Grec ; de même dans $\kappa\upsilon\rho\text{-}\tau\text{-}\acute{o}\varsigma$, le τ n'est-il pas plutôt un suffixe ; de même dans $\kappa\lambda\iota\text{-}\nu\text{-}\omega$, où l' ν semble un suffixe ?

Voici la réponse. Sans doute, les phonèmes précités sont bien des suffixes. Mais on sait que la vraie nature de ces suffixes est très controversée. Suivant les uns, ce sont des racines indépendantes, des *mots vides* qui sont venues s'agglutiner au mot principal, ce qui semble difficile quand il s'agit des *voyelles thématiques* comme α , ϵ , \omicron . Suivant d'autres, ce sont de pures *abstractions* tirées des mots où en réalité le suffixe fait partie de la racine, mais se trouve à ce titre dans beaucoup de racines différentes. Tel est l'avis d'un éminent linguiste, Sayce.

Voici comment il s'exprime au sujet des prétendus affixes : *ra*, *la* etc. dans *querela* et $\lambda\alpha\mu\pi\rho\omicron\varsigma$, par exemple ; le langage ne commence pas par la composition, dit-il, ni par conséquent par des *affixes classificateurs*. Il s'agit ici d'affixes non classificateurs, mais *secondaires*, ou *improprement dits* ; ce sont des parties constituantes, mais comme elles se trouvent dans beaucoup de mots on les a détachées par erreur *what is logically first is historically last*

Si cette théorie est vraie, le *prétendu suffixe* serait simplement la *dernière radicale de la racine*, et alors il n'y aurait plus de

crainte de se heurter à un affixe en appliquant la théorie de Carl Abel. Ce sont précisément ces prétendus affixes qui seraient souvent la reduplication d'une des deux consonnes précédentes avec ou sans modification phonétique de ces consonnes. Plus tard, l'analogie opéra à son tour, et transporta ses prétendus affixes qu'elle parvint à abstraire du mot à d'autres mots où elles n'avaient plus la même raison d'être mécanique, et où elles ne se soutenaient que par une *ressemblance fonctionnelle*. Le phénomène dit d'*adhérence* fait bien comprendre ce *processus*.

b) en *Latin*.

cr, *cor-iu-m*, *cur-vu-s*, *a-cer*.

cr, redoublé : *car-cer*.

cr, redoublé, mais se modifiant dans la reduplication : *can-cer* ; *cir-cul-u-s*.

cr, en répétant le *c* à la fin : *cir-c us*.

cr, en répétant le *c* changé en *d* : *car-d-o*.

cr change le *r* en *l* = *cl*, *col-us*, *coll-um*, *cl-a-v-us*.

le même *cl* répété au commencement : *c-o-cl ea* ou à la fin *cal-i-a*.

cl répété par l'*l* changé en *n* : *cli-n-are*, *cl-u-n-is*.

cr changé en *gr* : *gr-e-a*.

le même *gr*, avec l'*r* redoublé en *n* : *gra-n-u-m*.

cr changé en *hr*, avec répétition de *h* changé en *c* au commencement : *co-hor-s*.

cr changé en *tr* : *ter-o* ; *tor-u-s*.

le même *tr*, avec répétition de *r* changé en *m* : *ter-m-inus*.

rg, *gegenlaut* de *kr*, avec changement de *g* en *k* : *reg-ere*, *rex*, *reg-ula*.

rg changé en *lg* : *leg-ere*, *lig are*.

le même *lg* changé en *ng* : *a-ng-ere*.

le même *ng* changé en *nd* : *nod-us*.

(*A continuer.*)

R. DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

Avant de passer à l'étude du fameux passage d'*Ex.* XX 24 ss., nous avons à examiner certaines dispositions du livre de l'alliance qui, soit par leur objet, soit par l'usage qu'on en a fait, se rattachent, d'une manière plus ou moins étroite, à la question de l'unité du sanctuaire.

Au chap. XXI v. 6, dans la loi qui règle la durée du service pour les esclaves hébreux, nous lisons que celui qui, après l'expiration du terme de six années de service, voudra par attachement rester auprès de son maître, lui sera définitivement adjugé moyennant la cérémonie suivante :... « son maître l'amènera devant *Elohim*, et il l'amènera devant la porte ou devant le poteau (de la porte), et son maître lui percera l'oreille au moyen du poinçon et il le servira pour toujours. » Or le Deutéronome au ch. XV v. 17, parlant du même objet, ne fait plus mention de la comparution de l'esclave devant *Elohim* ; il y est dit simplement : « tu prendras le poinçon et tu lui en perceras l'oreille, devant la porte, et il sera ton serviteur pour toujours. » D'après Kuenen (1) la comparaison de la loi de l'Exode avec la loi deutéronomique montre que la centralisation du culte, supposée par celle-ci, était inconnue à celle-là. Le livre de l'alliance, en disant que l'esclave doit être amené devant *Elohim*, entend qu'il soit conduit *au sanctuaire*. Or des prescriptions de ce genre supposent des sanctuaires multiples. Le Deutéronome, en abolissant les sanctuaires provinciaux, a supprimé du coup les obligations qui s'y rattachaient.

La question rentre dans celle plus générale du sens à donner à l'expression *Elohim* dans certaines prescriptions du livre de l'alliance relatives à la citation devant les juges. Outre le ch. XXI v. 6, nous avons à considérer ici les vv. 7 et 8 du ch. XXII. L'opinion générale avait toujours été qu'en ces endroits les juges eux-mêmes étaient appelés *Elohim*. En 1864 Graf entreprit de montrer, dans une dissertation consacrée à l'étude du problème (2), que cette opinion était

(1) *Hist. crit. Ond.* p. 164.

(2) *Was bedeutet der Ausdruck : vor Gott erscheinen, in den Gesetzen des Pentateuch* Ex. 21, 6 ; 21, 7. 8. (Z. D. M. G. XVIII (1864) P. 303 ss.).

sans fondement : aux endroits indiqués *Elohim* est Dieu, comme partout ailleurs. L'esclave hébreu, ou les prévenus dont il est question XXII, 7, 8, sont conduits à Dieu, en ce sens qu'ils ont à se présenter au sanctuaire, où Dieu est censé habiter. C'est là, *devant la porte du sanctuaire*, que devait s'accomplir la formalité de la perforation de l'oreille, pour l'esclave qui avait déclaré vouloir rester auprès de son maître. Les causes appelées devant *Elohim*, d'après Ex. XXII 7, 8, sont celles qui n'étaient pas de la compétence du juge ordinaire et pour lesquelles on avait recours au prêtre qui prononçait la sentence moyennant la consultation de l'oracle. — A. Kuenen n'hésita pas à se rallier entièrement à cet avis (1). La conclusion que nous lui avons entendu tirer de la comparaison des lois de l'Exode et du Deutéronome touchant les formalités à remplir pour l'asservissement définitif de l'esclave hébreu, il la déduisait déjà, à l'exemple de Graf (2), des passages indiqués de l'Exode considérés en eux-mêmes : « Il est clair, disait-il, ... que les dispositions d'Ex. XXI 6, XXII 8, 9 étaient impossibles à observer dans la pratique, si à cet effet l'Israélite avait à se rendre au sanctuaire unique, soit à Silo, soit à Jérusalem. Des prescriptions de ce genre supposent que chacun avait un sanctuaire dans son voisinage immédiat, ou n'avait pas, du moins, à faire un trop long voyage pour y arriver. En d'autres termes la centralisation du culte, soit au tabernacle unique, soit au temple de Jérusalem, est inconnue à l'auteur du livre de l'alliance ». Wellhausen (3), Baudissin (4), Dillmann (5) adoptent eux aussi l'interprétation de Graf, sans la suivre toujours dans tous ses détails, comme nous le verrons en particulier pour Dillmann. Reuss la suppose quand il écrit : « Les passages Ex. XXI, 6 ; XXII, 7. 8, impliquent également la pluralité des lieux où Dieu se met en communication avec les hommes, par l'intermédiaire des prêtres » (6). En somme, d'après l'opinion des savants que nous venons de citer, *aller à Elohim* serait une expression équivalente à : *aller au sanctuaire*.

Demandons-nous tout d'abord quelle est la valeur de l'argument que l'on appuie sur cette interprétation, pour prouver que « la centralisation du culte est inconnue à l'auteur du livre de l'alliance ». Graf et Kuenen étaient d'avis que les causes appelées au tribunal du sanctuaire, devaient être jugées par les prêtres moyennant la consul-

(1) *G. v. I. I*, p. 495.

(2) *l. c.*, p. 312 s.

(3) *Prolegomena*, p. 413.

(4) *Geschichte des Alttest. Priesterthums*, p. 58.

(5) *Ex.-Lev.*, p. 226.

(6) *L'histoire sainte et la Loi I*, p. 185 (note)

tation de l'oracle, c'est-à-dire par le « *Urim et Thummim* ». Ce que nous savons de cet oracle ne permet pas de croire qu'il ait été très répandu à une époque quelconque de l'histoire (1). A côté de l'éphod ordinaire qui servait de vêtement aux prêtres, il est question dans les récits relatifs à l'époque de Saül et de David, d'un Ephod particulier, auquel était attaché l'instrument de l'oracle divin, appelé *Urim et Thummim*, et qui apparaît partout comme insigne du chef de l'ordre sacerdotal (2). C'est Achimelech qui est accusé par Saül d'avoir consulté l'Ephod en faveur de David (3); c'est Achia (= Achimelech) qui d'habitude y avait recours pour Saül, et après lui Abjathar pour David. L'usage de l'Ephod en question semble expressément signalé comme le privilège d'un prêtre unique lorsqu'il est dit d'Achia (1 Sam. XIV 18) : ... ὅτι αὐτὸς ἤρεν τὸ Ἐφοῦδ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐνώπιον Ἰσραήλ. C'est en vain qu'on chercherait dans l'Ancien Testament la trace d'un usage aussi répandu de l'*Urim et Thummim* que le supposaient Graf et Kuenen (4). Si les litiges du genre de ceux dont parle Ex. XXII, 7 8, devaient être jugés par l'*Urim et Thummim*, il faudrait en conclure qu'ils devaient l'être au sanctuaire central.

Au reste, abstraction faite de l'intervention de l'oracle divin dans les jugements dont nous parlons, il semble que la manière dont Graf et ses partisans expliquent la formule *aller à Dieu, se présenter devant Dieu* dans les textes de l'Exode, ne les autoriserait point à trouver ici un indice de l'existence de sanctuaires multiples. Dillmann nie, et cela à bon droit, que dans des cas comme celui du ch. XXII v. 7 ss., il puisse y avoir eu lieu de recourir au sort sacré (5). Cependant il est d'accord avec Graf et Kuenen, à soutenir que les différends en question sont renvoyés devant *Elohim*, parce que le juge ordinaire ne pouvait les trancher. Les causes visées ne sont point celles qui se présentent dans les conditions ordinaires; mais celles-là seulement qui sont obscures et difficiles à juger. Ce n'est qu'à la faveur de cette distinction que l'on peut songer à interpréter nos passages dans le sens d'une comparution au sanctuaire; il est certain en effet que les règlements anté-deutéronomiques connaissaient d'autres juges que les prêtres (6).

(1) Baudissin, l. c. p. 205 ss.

(2) 1 Sam. XIV 3, 18 (LXX), 41 (LXX), XXIII 6, 9; XXX 7.

(3) 1 Sam. XXII 13.

(4) Wellh. écrit : *Die Urim und Thummim gelten noch Deut. 33, 8 als das wahre und allgemeine Insigne des Priesterstandes* (Prol. p. 412). Il est inutile de dire qu'une pareille interprétation est arbitraire. Ailleurs l'auteur croit que Deut. 33, 8 s'applique en particulier à Moïse (p. 142). C'est tout autre chose; mais également arbitraire.

(5) Ex.-Lev., p. 236.

(6) vr. p. e. Ex. XVIII 13 ss.

Or, du moment qu'il s'agit de délits dont la recherche ou la répression devaient se faire dans des conditions exceptionnelles, pourquoi le tribunal auquel ils devaient être déférés ne pouvait-il être celui du sanctuaire central ? Comment concilier ces deux termes du raisonnement de Kuenen : « Les litiges dont il est question ch. XXII 8, 9 ne peuvent être tranchés par le juge ordinaire, à savoir les anciens de la ville... etc. » et un peu plus loin : « des prescriptions comme celles-là supposent que chacun avait un sanctuaire de Jahvé dans son voisinage immédiat » (1) ? Nous serions en droit, au contraire, de voir dans les dispositions de l'Exode, le pendant d'une prescription analogue du Deutéronome : « Si quelque contestation arrivait à être trop difficile à juger... *tu iras au lieu choisi par Jéhova ton Dieu*, tu te présenteras devant les prêtres lévites et devant le juge qui siégera en ces jours, tu demanderas leur sentence et ils te donneront la solution » (XVII 8-9). La centralisation du culte n'empêche pas le Deutéronome de réserver au tribunal du sanctuaire les causes trouvées obscures ; pourquoi la même mesure, dans l'Exode, sera-t-elle incompatible avec la centralisation du culte ? (2) Pour ce qui regarde les formalités à accomplir à l'égard de l'esclave, la même question se présente naturellement. Supposons que suivant la loi de l'Exode l'esclave devait être conduit au sanctuaire ; pourquoi doit-il s'agir ici d'un sanctuaire situé dans le voisinage de la maison du maître ? La démarche ne devait jamais se faire que pour un esclave qui avait rempli un terme de six années de service ; et encore est-il permis de croire que les esclaves étaient loin de préférer tous l'asservissement définitif à la liberté. Il est évident que dans ces conditions, la prescription d'un voyage au sanctuaire central n'imposait point une charge si onéreuse. La loi deutéronomique sur l'unité du sanctuaire s'accommode parfaitement du triple pèlerinage annuel au lieu choisi par Jéhova (3) ; aurait-elle

(1) Voir aussi Graf l. c. pp. 311 et 312 s.

(2) Il est vrai que les contestations dont parle le chap. XXII de l'Exode, à en juger par les cas énumérés au v. 8, ne sont pas nécessairement très importantes au point de vue de l'objet du litige. Nous croyons pour notre part que le législateur, au v. 8, a l'intention d'exposer des cas qui sont de la compétence du juge ordinaire et qui devront être examinés et jugés selon la procédure habituellement suivie ; non pas p. e. par la simple épreuve du serment dont il est question au v. 10. Ceci, il l'indique clairement quand il dit : *Celui qu'Elohim aura jugé coupable...* (voir plus loin). Mais tout cela n'empêche que d'après le raisonnement de Graf et de ses partisans, les cas du v. 8 doivent être rangés parmi les causes difficiles et sont comme telles réservés au tribunal extraordinaire. Il faudra alors les mettre sur la même ligne que Deut. XIX 16 ss. où il s'agit en général du cas de faux témoignage.

(3) Ch. XVI 1, ss. Il est difficile de comprendre comment Graf a pu perdre de vue les règlements du Deutéronome sur les trois fêtes annuelles, lorsqu'il rappelle

trouvé excessive la visite imposée au maître qui voulait acquérir un droit perpétuel sur son esclave ? Si le Deutéronome avait réellement supprimé une pareille obligation, ce n'aurait pu être, certes, en conséquence de la centralisation du culte !

Nous nous sommes peut-être trop attardé à des considérations qui ne présentent qu'un intérêt relatif. Examinons plutôt les passages du livre de l'alliance qui ont donné lieu à ces discussions et tâchons d'en déterminer le vrai sens. Au ch. XXII vv 6 ss. nous lisons : « Si quelqu'un a confié à la garde d'un autre de l'argent ou d'autres objets et que la chose vienne à être volée dans la maison du dépositaire, le voleur, dans le cas où on le découvre, rendra le double. Si le voleur ne se retrouve pas, le maître de la maison viendra devant *Elohim* (pour qu'il soit reconnu) s'il n'a pas porté la main (sur la chose du propriétaire). Pour toute affaire de délit, pour un bœuf, pour un âne, pour une brebis pour un habit, pour toute chose disparue... la cause des deux parties viendra devant *Elohim* et celui que *Elohim* aura jugé coupable (1), rendra le double » etc.

Ce qui frappe ici tout d'abord l'attention c'est qu'il est dit expressément qu'*Elohim* porte la sentence ; c'est Dieu qui juge. Graf et Kuenen nous disent que Dieu juge par l'oracle ; mais cette réponse est contraire au texte. Il résulte en effet du v. 10, comme Dillmann le fait justement observer, que d'après les dispositions de notre loi, c'est par le serment que le suspect avait à établir son innocence dans les cas où les autres moyens d'investigation faisaient défaut. Il faudra donc reconnaître que si Dieu est censé porter la sentence, c'est en tant qu'il est représenté par les juges. Dillmann remarque (2) qu'ainsi s'explique le fait que le nom *Elohim*, au v. 8, est construit avec le verbe au pluriel. Ainsi c'est le tribunal, comme tenant la place de Dieu, qui est appelé *Elohim* dans notre texte. Mais alors comment prouvera-t-on qu'*aller à Elohim, paraître devant Elohim*, signifie nécessairement *aller au sanctuaire, se présenter au sanctuaire* ? On répond que les juges étaient nommés *Elohim, Dieu*, précisément parce qu'ils siégeaient au sanctuaire (3). Est-il bien sûr que ce soit là

la loi d'Ex XXIII 15-17, obligeant les Israélites à paraître devant Jéhova trois fois par an, pour prouver que l'Exode suppose la pluralité des sanctuaires ! (l. c. p. 313) : Es konnte daher (weil es an vielen Orten eine sogenannte Höhe gab) in den Ex. 21, 6. 22, 7. 8 angegebene Fäll en keine Schwierigkeit machen, jedesmal zum Heilighume zu kommen, eben so wenig als es für alle männlichen Israëlit en Schwierigkeit hatte, an den drei Hauptfesten des Jahres mit opfergaben (Ex. 23. 15) vor Gott zu erscheinen (Ex. 23, 17).

(1) En hébreu au plur. : *auront jugé coupable*.

(2) *Ex.-Lev.* p. 236.

(3) Dillm. l. c., p. 226.

la raison du titre qui leur est donné ? Au v. 8, nous venons de le voir, les juges sont considérés comme représentants de Dieu, si bien que la sentence qu'ils prononcent est dite rendue par Dieu lui-même : celui que *Dieu* aura jugé coupable etc. Cette qualité de représentants de la divinité revenait aux juges, non point à raison du lieu où ils siégeaient, mais à raison de leurs fonctions (1) ; et si elle était suffisante pour que leur décision fût censée prononcée par Dieu, elle pouvait aussi suffire pour que la comparution devant leur tribunal fût censée une comparution devant Dieu. C'est le tribunal comme tel qui représente l'autorité divine ; voilà pourquoi quand le tribunal juge, c'est Dieu qui juge ; voilà pourquoi aussi, celui qui paraît devant le tribunal, paraît devant Dieu.

Au reste, s'il y avait réellement dans notre texte, à raison de la nature des cas visés, un motif spécial de rappeler d'une manière plus explicite l'autorité divine des ministres de la justice, encore ce motif pourrait-il se trouver ailleurs qu'en dans le caractère sacré de l'endroit où ils tenaient leurs assises. Aux vv. 6 ss. il s'agit, dit-on, de contestations dans lesquelles, à défaut d'autres preuves, celui sur qui pèse un soupçon devra établir son innocence sous la foi du serment. Il se pourrait que le législateur ait tenu à mettre en relief le prestige dont le magistrat doit jouir en de pareilles circonstances : en faisant sa déclaration jurée devant le juge, c'est devant Dieu que le comparant pose cet acte solennel ; c'est pourquoi le serment devra être considéré comme une garantie suffisante de son innocence.

Nous avouons, pour notre part, que ces considérations ne nous paraissent point nécessaires pour justifier l'appellation d'*Elohim* donnée aux juges. Il peut sembler douteux, tout d'abord, qu'au ch. XXII v. 8 de l'*Exode* il soit question de causes obscures, où les moyens d'information font défaut. Le texte suppose qu'*Elohim* ne se contente pas de déférer le serment à des suspects dont il serait impossible d'établir autrement la culpabilité ; la sentence est prévue comme la suite naturelle de l'instruction : *Celui qu'Elohim aura jugé coupable...* Ensuite au 1^{er} livre de Samuël ch. II v. 25 c'est l'autorité judiciaire en général qui est désignée par ce titre : « Si un homme pèche contre un autre homme *Elohim* décide ; mais si un homme pèche contre Jéhova, qui lui servira d'arbitre ? » Déjà Werner avait allégué ce passage contre la théorie de Graf (2). Kuenen demande comment on pourra prouver que la dénomination d'*Elohim* s'applique ici aux juges sans distinction (3) ? cela nous paraît clairement supposé

(1) Deut. I 17 ; 2 Chron. XIX, 6.

(2) Z. D. M. G. t. XIX, p. 306.

(3) G. v. I. I, p. 495 s.

par les termes généraux dans lesquels le principe est énoncé. Remarquons à ce propos que l'expression employée ici, dans le second membre, pour signifier l'exercice des fonctions judiciaires, est la même que celle qui désigne les juges Ex. ch. XXI v. 22 (1). Rappelons encore le psaume LXXXII, v. 1, 6. Enfin dans l'*Ex.* XVIII v. 31 ss. il n'est point supposé que Moïse est installé au sanctuaire ni qu'il consulte l'oracle. Pourtant nous trouvons ici ses fonctions de juge caractérisées par des expressions absolument analogues à celles du ch. XXII.

Nous croyons donc que dans la loi sur les esclaves, Ex. XXI 6, il n'est pas question d'un sanctuaire quelconque. Le maître avait à conduire son esclave devant les juges pour lui faire prendre là, moyennant une déclaration entourée de toutes les garanties de liberté, son engagement définitif. Le lieu du culte et bien plus encore l'*Urîm* et *Tummîm* sont ici entièrement hors de cause (2). Ensuite l'esclave est amené devant la porte (הדלת) ; la distinction parfaite de cette double démarche est insinuée par la répétition du verbe (son maître l'amènera devant Elohim ; (puis) il l'amènera devant la porte). Dans la loi parallèle du Deutéronome la porte en question s'entend bien, semble-t-il, de la porte de la maison du maître. Nous ne doutons point que la manière absolue dont le nom, qui signifie d'ailleurs une porte ordinaire, est employé dans la loi l'Exode, où il n'a été question ni de la ville, ni du temple, justifie l'interprétation de Keil, d'après laquelle il s'agit ici encore de la porte de la maison. La formalité de la perforation de l'oreille devait s'accomplir devant la porte, publiquement, pour que tous fussent témoins que l'esclave volontaire était désormais et irrévocablement attaché à la maison du maître au service duquel il avait sacrifié sa liberté.

* * *

Le chap. XXI de l'Exode renferme sur la question de l'asile une disposition que nous ne pouvons ici passer sous silence : « Celui qui frappe un homme et le tue sera puni de mort. Cependant pour le cas où le meurtrier n'a pas tendu de guet-apens... je t'indiquerai un

(1) Les *Pelîm* d'Ex. XXI 22 ne sont donc pas à distinguer comme tels, des juges qui sont nommés *Elohim* (contre Dillm. *Ex.-Lev.* p. 226).

(2) Aussi Reuss, oubliant l'usage qu'il avait fait de notre texte pour en inférer la pluralité des sanctuaires d'après les institutions du livre de l'alliance (*Hist. S.* I, p. 185), se contente, sur le v. 6 ch. XXI de l'Exode, de cette explication : (son maître le conduira devant Elohim =) « devant une autorité, un juge, ou dans un lieu consacré au culte ». Toutefois un peu plus loin, sur le v. 8 du ch. XXII, il dit de nouveau : « Seulement il ne faut pas croire que *Elohim* signifie les juges. » — Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de la signification du mot.

lieu où il puisse se réfugier. Mais si un homme agit contre son semblable d'une manière criminelle et l'assassine avec préméditation, *tu l'arracheras de mon autel* pour le punir de mort » (vv. 12-14). La loi deutéronomique au ch. XIX 1-13, comme d'autres textes encore, indique des villes de refuge pour ceux qui auront commis un meurtre involontaire. Est-il vrai que la comparaison de la loi de l'Exode avec celle du Deutéronome conduit à cette conclusion que la première suppose des autels multiples auxquels les villes de refuge auraient été substituées plus tard, lorsque le culte fut centralisé ? (1) Nous ne le croyons pas. Il est au contraire manifestement supposé dans la loi de l'Exode, où nous lisons l'annonce de mesures ultérieures en matière de lieux de refuge, que l'autel restera un asile sacré, même alors que le lieu de refuge pour le meurtrier involontaire aura été déterminé. La gradation qu'impliquent les dispositions de notre texte au sujet de la conduite à tenir dans les deux cas dont elles parlent, est parfaitement rendue dans la version de Reuss :... « Mais si quelqu'un s'emporte avec violence contre un autre de manière à le tuer dans un guet-apens, vous l'arracherez *même* de mon autel pour qu'il meure » (2). Reuss semblait trouver plutôt dans ce passage une difficulté contre la thèse qui voit dans la pluralité des sanctuaires l'institution légale antérieure au Deutéronome (3). Les mots : *tu l'arracheras de mon autel* sont en effet de nature à donner l'impression que l'autel en vue est un autel spécial. Si la loi avait songé à des autels répandus sur toute la surface du pays, quelle opportunité auraient pu avoir les mesures annoncées concernant le lieu de refuge pour les meurtriers involontaires ? Dans les deux cas où l'histoire fait mention d'un abri cherché auprès de l'autel, celui-ci est présenté comme parfaitement déterminé et connu : Adonia, craignant Salomon, se leva et alla s'attacher *aux cornes de l'autel* etc. (4) ; de même Joab se réfugia dans le tabernacle de Jéhova et saisit *les cornes de l'autel* (5). Ce qui est bien certain, c'est que la loi d'Ex. XXI 12-14 comparée à celle du Deutéronome sur les villes de refuge, ne fournit pas l'ombre d'un indice en faveur de la pluralité des sanctuaires.

(1) Kuenen *Hist. crit. Ond.* p. 164.

(2) *L'Hist. s. et la Loi* II, p. 59.

(3) l. c. t. I, p. 185 (*note*).

(4) 1 R. I 50 ss.

(5) 1 R. II 28 ss.

B.

Nous arrivons à l'examen de la loi du ch. XX de l'*Exode* qui a beaucoup exercé la sagacité des interprètes et dont la seule lecture, il faut l'avouer, est de nature à faire une impression absolument opposée aux conclusions établies et défendues dans les pages qui précèdent. Voici l'ordonnance donnée par Jéhova à son peuple, au ch. indiqué vv. 24 ss. : « Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras tes holocaustes et tes victimes pacifiques, ton menu et ton gros bétail. En tout endroit où je ferai mémoire de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. Que si tu me fais un autel en pierres, tu ne le bâtiras pas en pierres taillées ; en y portant le fer tu le profanerais. Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, pour n'y point découvrir ta nudité. »

Il est à remarquer tout d'abord que rien, dans ces prescriptions, ne rappelle l'autel du tabernacle du désert, ni celui du temple de Salomon. Il semble évident, au contraire, qu'entre la loi du chap. XX de l'*Exode* et l'autel du tabernacle ou du temple, l'écart est absolu. On a voulu, en dépit de cette évidence, expliquer comment notre loi trouva son application dans l'autel du sanctuaire central. Encore récemment l'abbé Martin, tout en trahissant l'embarras où le mettait l'entreprise, essayait d'harmoniser sur ce point le livre de l'Alliance avec le code sacerdotal et l'histoire (1) : il est vrai qu'au chap. XXVII v. 1 ss. de l'*Exode* nous lisons que l'autel du tabernacle devait être fait en bois d'acacia plaqué d'airain ; mais il est ajouté au v. 8 que l'autel serait creux. Pourquoi ne pourrait-on supposer que dans cet autel creux on déposait des pierres brutes ou qu'on le remplissait de terre ? L'autel de Salomon était d'airain (2) ; mais encore une fois on pourrait supposer que cet autel renfermait à l'intérieur de la terre ou des pierres. — Le contraire en effet n'est pas affirmé.

Mais eût-ce été là une sérieuse exécution des dispositions de l'*Exode* : « tu me feras un autel de terre . . . ; que si tu me fais un autel de pierres tu ne le bâtiras pas en pierres taillées » ? Ce que cette loi demande, ce n'est certes pas que l'on remplisse de terre ou de pierres un autel déjà fait de bois ou d'airain. Ensuite, ni dans les renseignements des livres historiques sur l'autel de Salomon, ni dans la description minutieuse que nous donne de l'autel du désert le ch. XXVII de l'*Exode*, il n'est jamais fait la moindre allusion à des pierres ou de

(1) *Origine du Pentateuque* III p. 168 s.

(2) 1 R. VIII 64 ; 2 R. XVI 14.

la terre qu'on aurait déposées à l'intérieur du meuble sacré. L'autel du désert était creux, non pas à l'effet de recevoir de la terre ou des pierres brutes, mais sans doute parce qu'il était portatif et qu'il importait de le rendre aussi léger que possible. Au reste ce n'est pas seulement au point de vue des matériaux indiqués pour la confection de l'autel, que la loi des vv. 24 ss. du ch. XX de l'*Exode* résiste aux applications forcées qu'on en veut faire. L'autel du tabernacle était haut de trois coudées (1) ; il faut sans doute comprendre dans cette mesure tout au moins une sorte d'estrade sur laquelle le prêtre pût prendre place pour accomplir les cérémonies (2). Quant à l'autel de Salomon, il avait dix coudées de hauteur (3) ; le prêtre devait donc y monter. Or la loi du ch. XX de l'*Exode* défend formellement d'établir des degrés devant l'autel dont il parle ; elle veut que celui qui en approche reste placé sur le sol. Ajoutons que l'inconvénient auquel on voulait obvier par cette mesure, était évité d'une tout autre manière dans la législation du tabernacle, à savoir par les vêtements sacerdotaux prescrits à Aaron et à ses fils (4).

Nous croyons inutile d'insister plus longtemps sur l'impossibilité de retrouver l'autel de terre ou de pierres brutes dans l'autel du tabernacle ou du temple de Salomon. La suite en fournira bien d'autres preuves.

M. Martin lui-même n'avait pas manqué de sentir le contraste frappant que les dispositions du livre de l'alliance présentent, à l'endroit de l'autel, avec les données du code sacerdotal et celles de l'histoire préexilienne relatives au temple. Au ch. XX v. 24-26 de l'*Exode*, dit-il, il faut reconnaître « une loi exceptionnelle faite pour une situation exceptionnelle » (5). En ce cas il était inutile de rechercher comment la même loi fut exécutée dans le cours de l'histoire.

Quelquefois, en effet, on présente la loi de l'*Exode* comme n'ayant eu qu'une valeur purement provisoire ; dès l'époque du séjour au désert, elle aurait été, suivant certains auteurs, remplacée par les prescriptions sur l'autel du Tabernacle. Au jugement de tel apologiste, notre loi n'aurait été en vigueur que pendant huit mois ! (6) La vérité est que rien, dans le passage d'Ex. XX 24 ss., ne nous autorise à y voir une mesure provisoire ou exceptionnelle ; c'est manifestement

(1) *Ex.* XXVII 1 (environ 1 m. 40).

(2) Cfr. *Lev.* IX 22.

(3) 2 *Chron.* IV 1.

(4) *Ex.* XXVIII 42-43.

(5) *l. c.*

(6) G. Vos *Mosaic origin of the Pentateuchal codes* apud Vigouroux *Les Livres saints* III p. 174.

une institution régulière et permanente qui est établie en cet endroit. Jéhova attache à l'accomplissement des volontés qu'il exprime la promesse de sa bénédiction pour l'avenir. Le législateur prévoit les éventualités s'écartant de la stipulation principale : *si tu me fais un autel de pierres*, etc. Dans la groupe de lois dont le règlement concernant l'autel fait partie, l'établissement du peuple dans le pays de Canaan est plus d'une fois formellement prévu ; lisez p. e. Ex. XXI 6 (1), 13 ; XXII 1, 4 ; XXIII 10 ss. 14 ss. etc. Le code du livre de l'alliance vise en général les conditions de la vie sédentaire dans la terre promise, et non pas celles de la vie nomade au désert. Pour le lecteur impartial cela ne peut être douteux un seul instant.

Les explications auxquelles l'apologétique a recours pour défendre l'origine mosaïque, presque simultanée, des lois sur l'autel de terre et sur le tabernacle, ne sont pas toujours très claires ni très soutenues. M. Vigouroux (2) écrit : « Le v. 26 (du ch. XX de l'*Exode*) contient aussi une défense qu'il est à propos de noter. Il interdit de faire des degrés pour monter à l'autel, par raison de décence. *Cette prescription ne fut pas observée et tomba en désuétude* ; dans le Temple de Salomon, il y avait, en effet, des degrés qui conduisaient à l'autel.... ; la loi avait cessé d'avoir sa raison d'être, quand le costume des prêtres eût été réglé Ex. XXVIII 42, XXXIX 27 (28) ; mais puisque cette loi avait été abolie dès avant l'époque de Salomon, il faut bien en conclure que le passage de l'*Exode* où elle est contenue a été écrit avant la construction du Temple » (3). L'auteur se contente de constater que « cette loi avait été abolie dès avant l'époque de Salomon. » Il nous semble qu'il aurait dû remonter plus haut. Que la loi fut abolie dès avant l'époque de Salomon, on le conclut du double fait que dans le temple salomonien il y avait des degrés conduisant à l'autel, et que la loi de l'*Exode* avait cessé d'avoir sa raison d'être quand le costume des prêtres eût été réglé. Mais le costume des prêtres, comme M. Vigouroux le rappelle, fut réglé par les lois sacerdotales ; ce sera donc depuis le moment où ces lois furent promulguées, que la loi du livre de l'alliance cessa d'avoir sa raison d'être. De plus, comme il a été remarqué plus haut, l'autel du Tabernacle, vu sa hauteur, devait lui aussi être muni de degrés ou tout au moins d'une estrade y conduisant ; nous lisons d'ailleurs au *Lév.* IX 22 qu'Aaron descendit de l'autel ; il y était donc monté auparavant. La loi portant la défense des degrés aura donc été abolie, non seulement dès avant

(1) Vr. plus haut.

(2) *Les livres saints* etc. III p. 172 ss.

(3) l. c. p. 173 (note).

l'époque de Salomon, mais dès la seconde année du séjour au désert ? Ce n'est pas tout. Si l'on admet que la présence des degrés à l'autel du sanctuaire prouve que la loi d'Ex. XX 21 ss. était abolie, on devra au même titre considérer les matériaux employés à la confection de cet autel comme une preuve que la loi de l'Exode était « tombée en désuétude. » L'autel de Salomon était d'airain, et non pas de terre ou de pierres brutes ; cette différence est d'autant plus remarquable qu'on ne peut l'expliquer comme le résultat accidentel d'un changement apporté au costume des prêtres. Mais, encore une fois, la différence en question ne date pas du temple salomonien ; l'autel du Tabernacle, pas plus que celui du temple, n'était bâti en pierres brutes ni fait de terre ; il était en bois d'acacia plaqué d'airain. Nous concluons que si l'autel du temple préexilien prouve que la loi d'Ex. XX 24 ss. était abolie dès avant l'époque de Salomon, l'autel du tabernacle devra être considéré par M. Vigouroux comme une preuve que la loi de l'Exode était abolie dès la seconde année du séjour au désert. Cette conclusion, nous l'avons déjà fait observer, n'est pas sérieuse ; et M. Vigouroux, au reste, ne l'admet pas. Il prétend que ce fut en vertu de l'autorisation accordée par la loi du livre de l'alliance qu'on vit les Israélites, après l'occupation du pays de Canaan, offrir des sacrifices en divers endroits.

Où M. Vigouroux a incontestablement raison, c'est lorsqu'il dit, en parlant du texte qui nous occupe : « *Cette loi ne prescrit point l'unité de l'autel ; au contraire, elle dit qu'on pourra en élever un, soit de terre, soit de pierre non polie, partout où Dieu honorera son nom, c'est-à-dire en des endroits fort divers.* » (1) Mais n'est-il pas manifeste que les lois qui règlent le culte à célébrer dans le Tabernacle, envisagent toujours ce dernier comme le seul lieu où le culte pourra être légitimement célébré ? N'est-ce pas exclusivement au service du Tabernacle que sont attachés les ministres du culte, Aaron et ses fils et toute le tribu de Lévi ? La différence, à ce point de vue, entre la loi du ch. XX de l'Exode et les préceptes du Deutéronome, n'est pas moins absolue. A la p. 180 ss. M. Vigouroux entreprend de démontrer le contraire, et cela moyennant une double considération. « La loi de l'Exode, écrit-il, n'est pas expressément abrogée dans le Deutéronome. Dans ce dernier livre, Moïse n'a pas attaché à ses prescriptions le sens complètement exclusif que lui donnent les rationalistes. Quand on lit attentivement les termes que nous avons rapportés, on y voit bien une mesure prescrivant la centralisation du culte, mais on n'y trouve rien qui exprime la défense d'offrir des sacrifices hors du

(1) l. c.

lieu choisi, quand des circonstances extraordinaires peuvent le demander » etc. Cette observation nous semble assez juste. Mais à notre avis la question n'est pas là. Ce qui semble faire l'irréductible divergence, l'opposition entre notre loi du ch. XX de l'*Exode* et la législation deutéronomique, c'est que, quand on lit attentivement la première, on y trouve une mesure autorisant d'une manière absolue la multiplicité des autels, et rien qui rappelle l'obligation d'offrir les sacrifices en un lieu choisi ; tandis que, quand on lit attentivement la seconde, on y voit bien une mesure prescrivant la centralisation du culte, mais on n'y trouve rien qui exprime l'autorisation d'offrir des sacrifices hors du lieu choisi. — Dans le Deutéronome, dit encore M. Vigouroux « le Seigneur ordonne seulement qu'on aille offrir les holocaustes dans le lieu qu'il choisira. Le lieu qu'il choisit plus tard, ce fut Jérusalem, où s'éleva le Temple qui devint la demeure de sa sainteté.... Avant le choix divin, on ne voit pas pourquoi il eût été illicite d'offrir à Dieu des sacrifices » dans tous les lieux où il était fait mémoire de son nom », selon les expressions de l'*Exode*. » On ne voit pas mieux de quel droit M. Vigouroux retarde jusqu'au temple de Jérusalem le choix divin dont parle le Deutéronome. Suivant le prophète Jérémie, Jéhova avait, avant le choix de Jérusalem, établi son nom et la demeure de sa sainteté à Silo ; dans l'idée de Jérémie, Silo et Jérusalem se trouvent sur la même ligne et se succèdent comme étant, au même titre, le lieu du culte marqué par le choix divin (1). De son côté le livre de *Josué* (2) nous montre dans la maison de Silo l'héritière immédiate du tabernacle mosaïque que le *Pentateuque* fait remonter au premier jour de la seconde année du séjour au désert.

La loi du ch. XX de l'*Exode* vv. 24 ss. ne se distingue pas seulement des autres lois relatives à la célébration du culte, par la forme et les matériaux prescrits pour l'autel et par l'autorisation expresse qu'elle proclame d'élever des autels en des endroits divers ; elle est tout aussi unique à un autre point de vue non moins important. A qui se rapporte le pronom personnel employé au début de notre texte « *Tu* m'élèveras un autel de terre... ? » Non pas à Moïse, comme on l'a prétendu en s'appuyant sur le nombre singulier du pronom. Ce n'est pas à Moïse qu'il est dit : « je viendrai à *toi* et je *te* bénirai ». Ce n'est pas du bétail de Moïse qu'il s'agit dans la prescription : « sur cet autel *tu* immoleras.... *tes* brebis et *tes* bœufs ». Le

(1) *Jer.* VII 12, 14, XXVI. 6. — Il faut tenir compte de passages comme ceux-là pour bien apprécier la portée de l'observation que fait le narrateur sacré 1 R. III 2.

(2) XVIII 1, etc.

sujet visé par ces pronoms personnels et possessifs n'est autre que *le peuple d'Israël*. C'est donc aussi au peuple d'Israël qu'est adressée la recommandation : « *tu* ne monteras pas à mon autel par des degrés ». Il est question ici d'un office qui n'est pas réservé à une classe spéciale de ministres sacrés ; tout le monde indistinctement est supposé compétent pour s'approcher de l'autel. C'est ce qui explique pourquoi le législateur, voulant prévenir toute indécence, a recours à une mesure s'appliquant à l'autel lui-même et non pas à ceux qui doivent y immoler les victimes. S'il avait songé en cet endroit au ministère des prêtres, il n'aurait pas manqué, pour éviter l'inconvénient, d'aviser à un moyen d'une autre nature et que nous avons vu, en effet, employé ailleurs, à savoir le costume prescrit aux prêtres pendant l'exercice de leurs fonctions.

Les explications que nous avons entendues jusqu'ici ne permettent point d'assigner à notre loi du chap. XX de l'*Exode* sa véritable place parmi les institutions religieuses du peuple hébreu. A quelque point de vue qu'on le considère, le règlement sur les autels de terre ou de pierres n'a rien de commun ni avec la législation sacerdotale concernant le tabernacle mosaïque, ni avec l'autel du temple de Salomon, ni avec le Deutéronome. Ce qui est surprenant, c'est que malgré cela, dans le second temple, construit par Zorobabel après l'exil, ce fut l'autel du ch. XX de l'*Exode* qui servit de modèle. Nous lisons en effet au 1^{er} livre des *Machabbées* IV 44-47, que l'autel profané par Antiochus Epiphane était fait de pierres ; Judas Machabbée le remplaça par un nouvel autel, fait pareillement de pierres brutes « en conformité avec la loi. » Pour satisfaire à la disposition qui défendait de monter à l'autel par des *degrés*, on avait remplacé les marches par une rampe unie qui rendait le même service.

Nous avons déjà appris plus haut le rôle que joue généralement dans les systèmes historico-critiques, et en particulier dans le système fameux de l'école graffienne, la loi du Livre de l'alliance sur les autels multiples. Cette loi aurait été l'institution dominante du culte des anciens Hébreux, jusqu'au jour où elle fut définitivement abrogée par le Deutéronome, au cours du 7^e siècle. N'est-il pas doublement étrange alors que nous voyons le sanctuaire central se conformer pour la première fois aux prescriptions de cette loi, au retour de la captivité de Babylone ?

La théorie de Wellhausen et de ses partisans nous paraît insoutenable

Nous avons reconnu dans la section précédente de notre étude que le Livre de l'alliance lui-même renferme des dispositions qui ne se laissent guère interpréter que dans le sens de l'institution du sanctuaire unique.

Du moment que l'on veut voir dans la loi du ch. XX v. 24 ss. de l'*Exode* la règle caractéristique du culte national et public des anciens Hébreux, on tombe dans d'inextricables difficultés. Si la loi a été composée à une époque où le temple de Salomon existait déjà, on ne comprend pas qu'elle ait pu, dans ses prescriptions touchant les matériaux et la forme de l'autel, se mettre directement en opposition avec le sanctuaire royal. Dire que la loi est originaire du royaume du Nord, ce n'est pas même trancher le nœud ; elle ne s'applique pas mieux, nous l'avons vu, au sanctuaire de Béthel qu'à celui de Jérusalem, sans compter que le Livre de l'alliance montre en général trop d'affinités avec le Deutéronome pour qu'on puisse assigner à ces deux codes une destination absolument différente. Prétendre que notre loi est opposée en bloc « aux grands sanctuaires », c'est encore une fois la mettre gratuitement en contradiction avec elle-même et de plus détruire d'un côté la valeur qu'on lui suppose de l'autre pour l'étude critique de l'histoire (1). Si au contraire on rapporte notre loi à une époque antérieure au temple de Salomon, la question se pose pourquoi on n'en aurait tenu aucun compte pour l'autel des holocaustes ? Ajoutons qu'au témoignage du livre des Chroniques, conforme aux données des lois sacerdotales sur le tabernacle sans leur être servilement emprunté, l'autel du sanctuaire national avant Salomon était lui aussi un autel d'airain (2).

Rappelons que le code du livre de l'alliance prévoit l'établissement d'un sacerdoce qui sera attaché au service du sanctuaire. Comme le constate Baudissin (3), en exigeant les redevances à fournir par le

(1) Vr. plus haut sous A.

(2) 2 *Chron.* I, 5 s. D'après l'*Ex.* XXVII 1 ss., XXXVIII 1 l'autel était en bois d'acacia, *plaque d'airain*. Wellh. n'admet pas ce témoignage du livre des *Chroniques*. D'après cet auteur, il ne pouvait y avoir, avant l'époque de Salomon, pas l'ombre d'un autel d'airain. Les arguments qu'il produit contre l'existence de cet autel, ne sont pas bien forts. Pourquoi, demande-t-il, n'aurait-il été fait aucune mention spéciale de l'autel mosaïque, 1 R. VIII 4, dans le récit qui raconte l'introduction dans le temple de Salomon, de l'appareil du culte antique (*Die Composition* p. 270) Nous répondons que le 2^e livre des *Chron.* V. 1 ss. ne fait lui non plus, à cette occasion, aucune mention expresse de l'autel qu'il connaissait pourtant très bien. Wellh. demande encore (l. c.) pourquoi Salomon aurait fait un nouvel autel s'il y en avait eu un ancien ? Il est probable que l'appareil ancien du culte ne répondait plus aux besoins nouveaux, ni aux nouvelles installations ; il était juste cependant que ces objets doublement sacrés par leur destination et par leur antiquité, fussent conservés et déposés dans le temple. Quelque chose d'analogue se passa sous le règne d'Achaz 2 R. XVII 1 ss. Nous savons d'ailleurs que dans le cours de l'histoire le trésor du temple fut plus d'une fois mis à contribution.

(3) *Geschichte des Alt. Priesterth.* p. 57 s.

peuple à Jahwé ou à la maison de Jahwé (XXIII 19), la loi suppose manifestement un personnel attaché à cette maison et percevant les redevances en question pour les administrer ou en jouir. Il ne peut y avoir l'ombre d'un doute que ces prêtres avaient en particulier dans leurs attributions la célébration du culte à l'autel du sanctuaire, où les fidèles ne se présentaient pas « les mains vides. » L'auteur que nous venons de citer se montre à bon droit convaincu que ce ministère était la fonction caractéristique du prêtre, lorsqu'il y rattache l'étymologie du nom hébreu כֹהֵן (1), lorsqu'il explique la formule technique employée pour signifier l'investiture sacerdotale (*remplir la main à quelqu'un*) comme rappelant la cérémonie symbolique par laquelle, à l'origine, on remettait au nouveau prêtre une offrande à déposer sur l'autel (2). Cependant à la p. 60, il dit que d'après JE ce qui distingue le prêtre, c'est bien moins sa compétence en matière de sacrifices qu'en matière d'oracles. Il se rallie en cela à l'avis de Wellhausen qui, faisant état des sacrifices offerts par des Israélites laïques, écrit que « tout le monde s'entendait à offrir les victimes, tandis que l'art de manier l'éphod et de lui soustraire des oracles, fut depuis l'origine le secret du prêtre » (3). Cela ne nous paraît pas sérieux. Gédéon, le laïque, dont on rappelle avec tant d'insistance le sacrifice, établit aussi un éphod dans sa ville d'Ophra ; Micha en avait un sur la montagne d'Ephraïm ; les *teraphim*, qui devaient jouer un rôle dans la divination, puisqu'ils sont souvent associés à cette pratique et mis en rapport avec l'usage superstitieux de l'éphod (4), étaient assez répandus, même parmi les laïques. Que devient ici « le secret du prêtre » ? Sans doute le privilège d'interroger l'Ephod légitime était réservé au prêtre, en particulier au chef de l'ordre sacerdotal ; nous le savons par le « code sacerdotal » aussi bien que par l'histoire d'Achia et d'Abjathar (5), descendants du grand-prêtre Héli. Mais nous trouvons précisément dans l'histoire antérieure de la même maison de Héli, établi avec ses fils au sanctuaire de Silo, la preuve que l'office des prêtres consistait avant tout dans la célébration solennelle des sacrifices. Le sacerdoce de Silo ne fait que répondre à la conclusion qu'autorisait déjà à elle seule la loi d'Exode XXIII 15, 19 (XXII 28a).

Il n'en est pas moins vrai, nous l'avons reconnu plus haut, que la loi sur les autels de terre ou de pierres, suppose aux Israélites en général la compétence pour y fonctionner.

(1) p. 269 s.

(2) p. 25, 183 s.

(3) *Prolegomena* p. 123.

(4) *Vr. Jud.* XVII 5 ; *Os.* III 4 ; 1 *Sam.* XV 23, *Zachar.* X 2.

(5) Voir plus haut.

Des observations qui précèdent nous concluons que la loi d'*Ex. XX 24 ss.* ne fut jamais, avant l'exil, la règle du culte public et officiel, sur lequel nous trouvons des renseignements plus ou moins précis dans tous les documents législatifs comme à toutes les époques de l'histoire ; elle devait se rapporter à un objet tout différent. Quelle était donc la véritable portée de notre loi ? en quelle matière trouvait-elle son application à l'origine ?

La réponse qui se présente d'elle-même à l'esprit, c'est que la loi du ch. XX de l'Exode aura eu pour objet de déterminer les conditions dans lesquelles devait se célébrer *le culte populaire domestique ou privé*. Dans un travail sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure, Geiger avait parfaitement reconnu ce caractère du fameux règlement du livre de l'alliance. Or, si cette interprétation est la vraie, on voit aussitôt qu'il n'y a pas ici la moindre opposition à l'institution du *sanctuaire unique*. Autre chose, en effet, est le culte privé, autre chose le culte public. Rien ne nous autorise à mettre sur la même ligne les « autels » rudimentaires « de terre ou de pierres non polies » et « la maison de Jéhova le Dieu d'Israël ». Malgré qu'il fût permis aux Israélites en général d'ériger un autel de terre à l'effet d'y accomplir des actes religieux de signification et d'ordre purement privés, on concevrait parfaitement que sous le régime de la même législation il ne pût y avoir qu'*une maison de Jéhova, un seul sanctuaire public, établi à demeure, où le culte national et officiel serait régulièrement célébré par l'entremise des prêtres*. Ainsi s'harmonisent d'une manière naturelle les dispositions diverses que renferme sur le lieu du culte le code du livre de l'alliance.

Cependant les termes dans lesquels notre loi est conçue suggèrent, nous semble-t-il, contre l'explication qu'on vient de lire une difficulté sur laquelle Geiger a eu tort de ne pas porter son attention. Le lecteur la trouvera indiquée un peu plus loin, en même temps que la solution, assez radicale, que nous croyons devoir y donner et qui se dégagera des remarques que nous avons à présenter sur le texte. Reuss, après avoir indiqué les endroits du livre de l'alliance où, d'après lui, la pluralité des sanctuaires serait sanctionnée ou supposée, ajoute : « Les passages XXI, 14 ; XXIII, 19 ne sauraient être en contradiction avec les autres, autrement il faudrait admettre là des retouches de texte » (1). Ces « retouches de texte » n'est-ce pas au contraire au ch. XX v. 24 ss. qu'on pourrait les reconnaître ? Nous savons déjà que ce texte eut à subir, après l'exil, une interprétation qui ne répondait certainement pas à son esprit propre et primitif.

(1) *L'hist. s. et la loi* I p. 185 (note).

Au v. 24, après l'énoncé de la prescription sur l'autel de terre, le texte massorétique nous fait lire tout d'abord : *Dans tout le lieu* (où mon nom sera invoqué. .) Ici l'article est de trop ; d'après le sens réclamé par le contexte et par l'objet de la loi, on se serait attendu à trouver : *en tout lieu*... Comment faut-il expliquer la présence de l'article dans le texte actuel ? Nous pensons avec A. Merx qu'il y a eu ici un changement intentionnel destiné à mettre le texte en rapport avec l'application qui en fut faite dans le second temple : " .. במקום hebr. est : in toto ambitu scil. templi, et locus hebraeus consilio mutatus, primaria lectio etiam hebraice fuisse debet בכל מקום » (1).

Cette observation faite, l'attention est aussitôt attirée sur les mots suivants qui ne cadrent pas, eux non plus, d'une manière naturelle avec la teneur générale du passage. Nous lisons dans la Vulgate : Altare de terra facietis mihi....; in omni loco *in quo memoria fuerit* nominis mei : veniam ad te, et benedicam tibi.... Il n'est personne, croyons-nous, qui, lisant la version latine, ne soit porté à la comprendre en ce sens : partout où l'on invoquera mon nom.... Il semble en effet que la protection et la bénédiction divines soient promises en retour de l'hommage rendu par l'homme à la divinité. Or le texte hébreu actuel exprime une idée entièrement différente : " dans tout le lieu où je ferai mémoire de mon nom je viendrai à toi et je te bénirai ». Ces paroles ne renferment plus l'ombre d'une sanction apposée à la loi dont l'énoncé précède. Il n'y a plus ici la promesse d'une récompense attachée à l'accomplissement des volontés divines. Ce n'est plus directement à l'homme ; c'est bien plus au lieu saint lui-même, à raison du choix qu'il en fait, que Jéhova accorde le témoignage de sa faveur. La phrase hébraïque (litt. : où je ferai qu'on se rappelle mon nom) est d'ailleurs assez embarrassée ; les commentateurs ne manquent pas de nous en fournir des explications aux nuances très variées. Au lieu de אזכיר, il est à priori extrêmement probable à notre avis, qu'il faut lire תזכיר : " Tu me feras un autel de terre ; partout où tu honoreras mon nom, je viendrai à toi.... . Or il se fait que la version syriaque offre en réalité cette leçon ; on la trouve pareillement dans le Targum de Jérusalem. C'est à bon droit, croyons-nous, qu'elle a été adoptée par Geiger (2), dont Kuenen (3) partage l'avis. Dillmann dit à ce propos

(1) A. Merx *Chrestomathia Targumica* Berlin 1888 p. 87.

(2) Z. D. M. G. XIX, p. 603 : diese Lesart ist offenbar die richtige, wie sie auch von Sifre bezeugt wird...

(3) G. v. I. I p. 494.

que ce que la version syriaque nous donne, n'est pas tant une variante qu'une explication (1) ; mais c'est une explication qui change complètement la portée du texte. Encore une fois, il n'est pas difficile de voir comment le changement en question aura été occasionné. Lorsque notre loi eut reçu dans l'autel du second temple l'application dont nous avons parlé plus haut, on ne pouvait plus y reconnaître l'autorisation d'autels multiples ; *l'autel du sanctuaire* devait être un autel unique, comme « la maison de Dieu » elle-même ; et la maison de Dieu était là où Jéhova avait, de par son propre choix, établi la demeure de son nom. Voilà comment les termes très généraux : *en tout lieu où tu honoreras mon nom*, prirent, moyennant l'ajoute d'un article et le changement d'une lettre, une tournure nouvelle, appropriée aux circonstances : *dans tout le lieu où je ferai honorer (?) mon nom*, je viendrai à toi, etc.

Nous croyons devoir aller plus loin et ici nous arrivons à la difficulté dont il a été question plus haut. La disposition touchant l'autel de terre est, dans le texte actuel, conçue en ces termes : Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras *tes holocaustes et tes victimes pacifiques, ton menu et ton gros bétail*.... Nous n'avons plus à revenir sur les considérations extrinsèques qui rendent difficile à comprendre la mention, en cet endroit, des *holocaustes* et des *victimes pacifiques*. Le livre de l'alliance a-t-il pu exiger, en termes absolus et sans restriction, que *les holocaustes et les sacrifices pacifiques* fussent offerts sur un autel quelconque de terre ou de pierres brutes, sans aucune intervention du prêtre, sans aucun égard aux obligations envers la maison de Jéhova, alors que dans tout le cours de l'histoire, depuis l'époque la plus reculée, dans le royaume du Nord aussi bien que dans celui du Sud, nous voyons établis des sanctuaires où le culte solennel se célébrait dans des conditions bien différentes ; alors que le livre de l'alliance lui-même parle ailleurs de « la maison de Jéhova, le Dieu d'Israël » où tous doivent paraître trois fois l'an, y apportant leurs dons et leurs offrandes ? — Mais ici nous n'avons plus à examiner que les conditions intrinsèques du texte lui-même. Les termes *ton menu et ton gros bétail* sont d'une portée très générale. Ce qui est dit ici, c'est que sur l'autel de terre les Israélites devront immoler absolument tous les animaux, bœufs et brebis, qu'ils abattent pour la consommation ordinaire. D'autre part, on remarque avec raison que l'expression complexe *tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques*, désigne dans leur ensemble les offrandes d'animaux qui constituent l'exercice formel du culte public. Nous le demandons, dans quel

(1) *Ex.-Lev.* p. 224.

rapport se trouvent entre eux les deux termes dont nous venons d'indiquer la signification ? Geiger croit que le second membre renchérit sur le premier (1) ; mais en ce cas l'auteur aurait infailliblement exprimé l'idée de cette gradation ou de cette extension, au moins par l'ajoute d'une particule, telle que \square , avant le second membre (2) ; il aurait insinué ou indiqué, comme Geiger le fait dans sa paraphrase, le caractère et le but particuliers de l'immolation des animaux destinés à la consommation ordinaire, en opposition avec les sacrifices mentionnés d'abord. Si l'auteur avait voulu établir une gradation entre les deux termes, n'aurait-il pas mentionné *les holocaustes et les sacrifices pacifiques* en second lieu ? Logiquement il aurait dû le faire ; puisque les sacrifices proprement dits formaient une catégorie spéciale, plus élevée, dans l'ensemble des immolations de bétail. Dans le texte tel qu'il est devant nous, le second membre se présente, au point de vue de la construction de la phrase, comme une apposition au premier ; mais l'apposition n'est pas naturelle ; l'objet désigné par les termes : *ton menu et ton gros bétail*, est plus étendu que celui que désigne l'expression : *tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques* ; les deux idées ne se répondent point. Aussi n'est-on pas étonné de voir que les Targums ont éprouvé le besoin d'y mettre ordre en donnant au texte une interprétation qui lui fait manifestement violence : « ... tu immoleras tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques *de* ton menu et *de* ton gros bétail. » (3). Ainsi la difficulté est supprimée.

Nous la tenons en effet pour difficile à résoudre si le texte actuel doit être maintenu dans toute son intégrité. Mais les constatations déjà faites plus haut ne sont pas de nature à garantir cette intégrité absolue. Les *holocaustes et victimes pacifiques* dont il est question en notre

(1) Das ist nun was der Vers vorschreibt : Einen Altar von Erde sollst du mir machen, darauf schlachte deine Brand- und Friedopfer, (ebenso auch) deine Schafe und Rinder (welche du zum gewöhnlichen Fleischgenusse schlachtest)... (Geiger l. c.). Quelques lignes plus haut le même auteur décrit en ces termes la situation historique à laquelle répondrait la loi de l'Exode : ... Damals wurden neben den Opferstellen an den Wallfahrtsorten überall Privaltäre errichtet ; ein jedes Thier, selbst das zum gewöhnlichen Fleischgenusse dienende, ward auf dem Altare geschlachtet, etc... Seulement il ne paraît pas que notre loi aurait laissé aucune place à des autels servant de rendez-vous de pèlerinages, en dehors des autels privés dont elle parle. Sur ces autels privés, faits de terre ou de pierres brutes, elle aurait stipulé en termes absolus et sans restriction qu'Israël devait offrir *ses holocaustes et ses sacrifices pacifiques*. — A aucune époque de l'histoire la réalité n'a répondu à une institution semblable.

(2) tes holocaustes et tes pacifiques, ainsi que tes bœufs et tes brebis...

(3) Version Samar. et Targum de Ps. Jon.

verset, ne devraient-ils pas leur origine au procédé systématique qui dans la phrase suivante a accommodé au temple de Jérusalem des termes qui ne pouvaient en aucune façon s'y rapporter ? L'autel en pierres non polies qui fut installé dans le second temple, était destiné, lui, à la *célébration des holocaustes et des sacrifices pacifiques*, et dans l'hypothèse que notre loi n'en fit aucune mention dans sa teneur première, celui ou ceux qui avaient entrepris de conformer le texte aux faits existants, pouvaient être tentés de combler la lacune. Sans doute notre proposition n'est qu'une conjecture, une hypothèse, à laquelle les anciennes versions ne prêtent point l'appui d'un témoignage positif ; mais la conjecture est fondée d'un côté sur des phénomènes analogues observés dans le passage même que nous étudions, et d'autre part elle nous semble le seul moyen d'expliquer raisonnablement la loi d'*Ex. XX 24-26*, qu'on l'envisage en elle-même ou dans ses rapports avec l'histoire et avec les autres dispositions législatives.

Chez les anciens Hébreux toute immolation d'animaux pouvant servir de victimes aux sacrifices, alors même qu'elle avait lieu en dehors de l'exercice régulier et formel du culte public, avait cependant toujours un caractère religieux. Nous aurons à signaler plus d'un indice de cet usage. C'est là, croyons-nous, dans l'abattage du bétail destiné à la consommation ordinaire, qu'il faut reconnaître l'objet propre du fameux règlement du livre de l'alliance. Dans sa forme primitive nous lui supposons l'énoncé que voici : Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras *ton menu et ton gros bétail* ; *en tout lieu où tu honoreras mon nom je viendrai à toi*, etc. L'hypothèse à laquelle nous a amené l'étude des faits et des textes écarte les difficultés de tout genre que soulève le texte actuel ; elle permet de comprendre pourquoi la loi s'adresse aux laïques et suppose à ceux-ci la compétence pour remplir les fonctions à l'autel domestique ou local. Cet autel, dépourvu de degrés, était d'ailleurs forcément de proportions et d'architecture modestes et nullement à même de faire la concurrence à l'autel du sanctuaire. Ici la « maison de Jéhova » aussi bien que les prêtres, sont absolument hors de cause. L'autel devait être, de préférence, fait de terre, parce qu'il s'agissait avant tout d'y répandre le sang qu'il était sévèrement défendu de manger ; la loi de l'Exode assure à cette défense une garantie, un contrôle public. Ce n'est que d'une manière subsidiaire qu'il est question au v. 25, d'un autel en pierres non taillées.

Les sacrifices offerts sur les pierres du mont Ebal (1) en exécution

(1) *Jos. VIII, 30 ss.*

des ordres divins transmis au peuple par Moïse (1), non plus que le sacrifice du prophète Elie (2), ne représentent point la pratique usuelle et précise de la loi d'*Ex.* XX 24 ss., bien que le principe général touchant la défense de tailler les pierres, soit aussi respecté pour l'autel construit par Josué. Les deux faits que nous venons de rappeler sont racontés comme extraordinaires. Le nombre de *douze* pierres mentionné pour l'autel d'Elie, montre suffisamment qu'il ne faut point chercher ici l'exacte réalisation d'un article de loi. Il est entendu, toutefois, que les autels en pierres brutes dont parle la loi de l'Exode, étaient bien de nature à suggérer à l'occasion une pratique analogue pour les sacrifices proprement dits. Il est surtout parfaitement admissible que les sacrifices offerts par Josué sur le mont Ebal furent pour une part dans l'application qui fut faite à l'autel du second temple, de la loi qui prescrivait un autel de terre ou de pierres non polies. Quelles furent en retour les conséquences de cette application pour le texte de la loi, le lecteur a pu en juger plus haut.

Le 1^{er} livre de *Samuël* ch. XIV 31-35 rapporte un fait bien connu, qui peut servir de confirmation à l'exposé qui précède. Après un long et pénible combat contre les Philistins, les Israélites fatigués s'étaient jetés sur le butin, tuant le bétail *sur le sol* (3), et mangeant la viande avec le sang. Saül apprend la chose ; il reproche au peuple sa conduite coupable et fait rouler devant lui une grosse pierre. Il oblige tout le monde à venir immoler bœufs et brebis sur cette pierre afin de ne point pécher contre Dieu en mangeant avec le sang. Le peuple s'empresse d'obéir aux ordres du roi. — *L'autel* (v. 35) improvisé par Saül n'a certes rien de commun avec la célébration du culte public ni avec la « maison de Jéhova » ; mais il nous semble parfaitement répondre à l'esprit de la loi d'*Exode* XX 24-26 ainsi qu'à son texte tel que nous avons cru pouvoir le rétablir.

(*A continuer.*)

A. VAN HOONACKER.

(1) *Deut.* XXVII 4 ss.

(2) 1 R. XVIII 32.

(3) v. 32 ; il est *supposé* que l'abattage doit se faire sur un autel, p. e. sur une élévation de terrain servant d'*abattoir sacré* (מזבה).

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. CARL ABEL

c) en Germanique.

kr, vieil-all. *char*, urceus, anglo-saxon *ae-cer*, all. mod. *e-cker*, gland, *kehr-en*, tourner, *krei-s*, cercle, *krau-s*, crépu ; holl. *a-kér*, gland.

kr, avec reduplication du *k* ; anglais *croo-k*, all. *krü-cke* ; moyen all. *kra-(n)-k*, recourbé, puis : malade ; anglo-sax. *cra-(n)-c*, faible.

kr, avec répétition du *k* changé en *g* : all. *kra-g-en* ; *kr-i-(n)-g*, cercle.

kr, avec répétition de *k* en *h*, all. *krie-ch-en*, ramper.

kr, avec répétition de *k* en *č* : ang. *cru-tch*, béquille.

kr, avec répétition de *r* converti en *l*, sinon avec suffixe : all. *kr-all-e*, ongle ; angl. *scro-ll*, volume ; holl. *kree-l*, nain.

kr, avec *r* répété en *n* : all. *kor-n*, *ker-n*, le grain ; *kör-n-en*, tordre ; angl. *a-cor-n*, gland ; goth. *quair-n-us*, pierre molaire.

kl, all. *kl-aue*, ongle ; *kehl-e*, gorge, *klei-d*, habit.

kn ; *kn-ie*, genou, *kinn*, menton, *kno-t-en*, nœud.

kn, avec *n* répété en *r* : *kn-o-rr-e*, nœud.

hn, avec *h* répété en *k*, *g* : *hin-k-en*, boiter ; angl. sax. *hne-c-a*, *neck*, le cou, *nei-g-en* pour *hn-i-g-an*, incliner.

hl, *hohl*, creux.

hl, avec *h* répété en *k* ; vieux all. *hl-e-kk-r*, lien, angl. *link*.
hl, avec *h* répété en *t*, *č*, sinon avec suffixe : ang. *hal-t*, boiter ;
 vieux all. *hl-i-t-a*, déclivité.

hl, avec *l* répété en *n* : goth. *hl-ai-n-s*, colline.

hr : *heer*, armée.

hr, avec *h* répété en *k*, *h*, *dg*, *g* : vieil all. *hru-kk-i*, angl. *ridge*, le dos ; all. *rock*, vêtement.

hr, avec *h* répété en *d* : *heer-d-e*, troupeau.

gr, *grie-s*, *gr-ütz-e*, orge ; holl. *gier-en*, être agité.

gr, avec *r* répété en *n* : *gar-n*, le fil.

gl, *geil*, testicule.

gl, avec *g* répété en *g* : *gal-g-en*, croix.

gl, avec *g* répété en *k* : *k-u-gel*, boule, balle.

gl, avec *g* répété en *h* : *h-a-gel*, grêle.

tl, Anc. Norw. *ťjal-d*, all. *zel-t*, tente.

sl, *schiel-en*, loucher ; *schwell-e*, le seuil ; *schwell-en*, *wall-en*, s'agiter.

sl, avec *s* redoublé en *k* : *k-ie-sel*, caillou. (Le Latin a la forme renversée de *sil-e-x*.)

dr, *dra-jan*, tourner.

dr, avec *r* répété en *m* : *dar-m*, boyau.

dn, *dehn-en*, étendre.

rk, *rh*, holl. *rak*, courbure.

rg ; holl. *rag*, araigne ; all. *rieg-e*, *reih-e*, ligne droite ;
 vieil all. *riga*, cercle, avec *gegensinn*.

rt, *rd*, suéd. *rad*, ligne droite ; all. mod. *ruth-e*, ligne droite, baguette, angl. *rood*, croix, avec *gegensinn*.

lk, angl. *lock*, fermer.

ld : all. anc. *lid*, *gi-lid*, membre.

d) Dans le letto-slavon

kr, slov. *kor-n*, globe ; serbe *kar-i-ka*, anneau ; slov. *kor-iti*, courber ; tchèque *po-kor-ny*, humble ; pol. *krę-ty*, courbe ; slov. *kr-aj*, pays ; russe, *kri-vyj*, courbe, *kri-v-da*, injure.

kr, avec *k* répété au commencement : lett. *ke-kar-i-s*, baie.

kr, avec *k* répété à la fin : tchèque, *kr-k*, le cou ; slov. *kr-a-k*, russe *i-kr-a*, œufs de poisson.

kr, avec *k* répété en *g* : russe *kru-g*, le cercle, pol. *s-kr-ǵ-g-ly*, rond.

kr, avec *k* répété en *t* à la fin, sinon avec suffixe : lith. *kar-t*, fois ; pol. *kr-ę-t-em* en rond ;

kr, avec *k* répété en *s*, sinon avec suffixe : pol. *kre-s*, cercle.

kr, avec *k* répété en *č* : russe *kor-č*, spasme.

kr, avec *r* répété en *l* : slov. *kru-l-av*, boiteux ; pol. *kr-o-l*, roi.

kr, avec *r* répété en *n*, russe *kr i-n*, rond, *kor-e-n*, racine.

kr, avec *r* répété en *m* : lith. *kir-m-is*, le vers.

kl : slov. *kol*, souche ; russe : *kolo*, cercle, *kol-eno*, genou.

kl, avec *k* répété au commencement, lith. *k-a-kl-as*, le cou.

kl, avec *k* répété à la fin, slov. *kl-e-k-niti*, s'agenouiller.

kl, avec *k* répété en *č*, russe *kl-ju-č*, clef.

kl, avec *l* répété en *n* : sl. *kl o-n*, inclination.

kn : russe *kon-ec*, fin.

ger : lith. *ger-ti*, siroter, slov. *ger-lo*, gorge.

avec *gegenlaut* : rk pol. *rok*, année (cercle) *ruk-a* main, lith. *raukti*, plier.

rg, lith. *rug-ys*, grain.

rt, lith. *rat-as*, roue.

rs, tch. *řasa*, courbure, ride.

lk, russe *luk*, arc, bulbe ; *luk-ovica*, ail.

ls, slov. *ljus-ka*, écorce.

e) dans le sanscrit.

kr, *kâr-â*, prison, *kir-îṭa*, couronne ; *kôr-a*, membre ; *kar*, dilater.

kr, avec *k* répété : à la fin *kar-k-aṭa*, écrevisse ; *kṛ-k-a* (? *kṛ-ka*), gueule.

kr, répété en *k'* au commencement, *k'-a-kra*, la roue.

kr, avec *r* répété en *m*, *kr-a-m*, marcher ; *kṛ-m-i*, le ver ; *kûr-m-a*, la tortue.

kr, avec *r* répété en *k'* à la fin ; *kûr-k'-a*, faisceau.

- kn*, *kun*, courber ; *kôn-a*, angle ; *kun-ḡa*, cruche.
kn, redoublé : *kañ-kañ-a*, bracelet.
kn, avec *k* répété en *k*, *kañ-k-aṭa*, cuirasse.
kn avec *k* répété en *th*, *kun-th*, boiter.
kn avec *k* répété en *d*, *kun-d-ala*, anneau, *kun-d-a*, caverne.
kl : *kîl-a*, coude.
gr : *gar*, avaler, *gir-i*, montagne.
gl : *gala*, cou ; *gul-i*, globe.
g'l : *g'âl-a*, filet.
g'n : *g'ân-u*, genou.
hr : *hâr-a*, couronne.
vr : *vr*, environner.
vl : *val*, tourner.
tr : *tîr-as*, tortueux.
tn : *tan*, étendre.
dr : *dar-a*, caverne.
dhn : *dhan-us*, arc.
çr : *çr-i*, incliner.
çl : *çâl-â*, maison.
çl, avec *ç* pour *k*, répété en *k* : *çl ô-k*, joindre.
sr : *a-sr-a*, angle.

Voilà des exemples suffisants pour prouver que les phénomènes de *lautwechsel* et de *lautwuchs* existent aussi bien dans les langues Indo-Européennes que dans l'Égyptien.

Nous voulons signaler plus particulièrement à l'attention ceux de *gegenlaut* et ceux de *gegensinn* qui s'y rencontrent.

Dans la langue grecque.

A côté des mots dérivés de la racine *kr*, *kl* etc. se trouve le *gegenlaut* *lk*, *rk* dans *λξ*, oblique, *ρωξ*, baie, *λῡγος*, flexible, *λυκος*, croc, *λακκος*, lacune, *λαξ*, talon, etc. etc.

Tandis que *kr*, *kl* signifient ordinairement : courbé, arrondir, tourner, on trouve par *gegensinn*, *κερ-αια* la ligne droite, en même temps que la fourche, *καν-ων*, la règle, *τεινω*, étendre, *τεννων*, le nerf, etc.

Enfin voici le *gegensinn* du *gegenlaut* ο-πεγ-ω, étendre ; ο-ρθ-ος, droit ; ο-ρχ-ος, rangée d'arbres, etc.

Dans le latin.

gegenlaut — : *lig-o*, la houe ; *lit-uus* ; *arc-us* ; *unc-us* ; *ung-uis* ; *lac-una* ; *lag-ona* ; *u-rc-eus*, cruche ; *rot-a*, etc. etc.

gegensinn — *reg-ere*, conduire droit (*droit* au lieu de *courbe*), *reg-ula*, *regio*, *li(c)-n-ea*, *o-rd-o*, etc.

Dans le germanique.

gegenlaut — *rak*, courbure, *riga*, le cercle, *reig-en*, la ronde ; *rad*, la roue ; *rie-g-el*, serrure, etc. etc.

gegensinn — *hrad-r*, droit ; *gr-ad*, droit ; *thenn-an*, étendré, etc. etc.

gegenlaut du gegensinn — holl. *reik-en*, étendre ; suéd. *rak*, droit ; *reik-s*, roi, *reik-i*, autorité, empire, *lag*, loi, droit, etc.

Dans le letto-slave.

gegenlaut — russe *luk-a*, l'arc ; *luk-avy*, rusé, lith. *la-(n)-k as*, anneau, lett. *raks*, terme ; pol. *lato*, année ; pol. *lat-ać*, voler çà et là ; slov. *rug-a-ti*, friser ; lith. *rat-as*, roue ; russe *o rēch*, noix ; lith. *rugg-ys*, grain, slov. *raka*, fosse, etc. etc.

gegensinn — slov. *kol*, pieu ; tchèque, *kůl*, souche ; pol. *kr-o-l*, roi ; tcheq. *kl-i-k*, aiguillon, etc.

gegensinn du gegenlaut : petit russ. *rog*, angle, tchèque *rada*, ligne droite ; pol. *rząd*, l'ordre.

Dans le sanscrit.

gegenlaut — *rath-a*, roue, char ; *a-ñ-ka*, croc, courbure ; *nakh a*, l'ongle ; *a-ñg-ul-a*, le doigt, *a-rat-ni* le coude ; *luṭh*, rouler ; *ray'g'-u*, la corde ; *raç-anâ*, id. etc.

gegensinn — *gir-i*, montagne ; *kân-ḍa*, l'ordre, etc.

gegensinn du gegenlaut — *râg'i*, ligne droite ; *rg'u*, droit, *rik'*, être puissant ; *radh*, soumettre, etc.

Ces phénomènes sont plus caractéristiques, parce qu'ils semblaient tout-à-fait une particularité de l'Égyptien ; on voit qu'on les retrouve sûrement et fréquemment dans la branche Indienne et dans l'Européenne.

Dans cette application des lois Égyptiennes à la famille Indo-Européenne nous avons surtout remarqué le côté phonétique de la lexicologie, et du côté psychique seulement le *gegensinn*. Il est curieux, se plaçant au point de vue de la sémantique ordinaire, d'observer la filiation des idées et des variations des sens, que nous trouvons les mêmes dans les diverses langues.

C'est ainsi qu'en Égyptien et en Copte nous pouvons percevoir avec la racine *k-r* et ses diverses modifications les sens suivants, après celui principal de *tourner* 1. *recourbé*, 2. *rond*, *creux*, 3. *oblique*, *coin*, et avec *gegensinn*, *étendre*, 4. *courber*, *plier*, 5. *rouler*, *envelopper*, *enfermer*, 6. *tresser*, *tisser*, 7. *incliner vers* et que toute cette filiation sémantique se retrouve dans les diverses branches de l'Indo-Européen. Le passage d'une signification à l'autre est prouvé par les *Mehrdeuter* ou mots à plusieurs significations ; le passage d'un phonème à l'autre est confirmé par les *Mehrlauter*, ou mots à plusieurs types phonétiques alliés ayant la même signification.

Telle est l'application aux autres langues des règles trouvées par l'Égyptien.

Il en résulte que tous les mots Égyptiens et Coptes considérés comme des racines subissent une analyse et se dédoublent ; en d'autres termes ce qui semblait une *racine primaire* n'est plus qu'une *racine secondaire*, et derrière cette racine secondaire, une autre, cette fois bien primaire, apparaît. Il en est de même après l'analyse des formes Indo-Européennes, considérées jusqu'à présent comme primaires.

La comparaison des diverses langues que nous venons de faire est une preuve de cette vérité. Mais il est utile de remarquer, que la véritable nature de la racine et la décomposition

nécessaire de celle admise actuellement comme telle, avaient déjà été recherchées par des auteurs éminents ; car cette recherche et les conclusions auxquelles ils arrivaient confirmeront le système de M. Carl Abel.

Lorsqu'on se trouve en face du mot allemand *sohn*, on dit qu'on a une *racine allemande* ; cela n'est qu'une apparence ; en consultant le sanscrit et même le gothique, on voit qu'il faut décomposer *sohn*, *sun-us*, ainsi *su-nu-s* ; *s* est une flexion, reste *su-n*, lequel est une abréviation de *su-nu* ; la véritable racine est *su*, engendre. *Nu* est un affixe de formation ou de détermination.

De même dans *amas*, il ne faut pas analyser *am-as*, ni *ama-s*, mais bien *am-a-s* ; la racine est *am* ; *s* est la désinence ; *a* est un affixe de détermination.

Mais quelle est la nature de *nu*, *n*, dans le premier cas, de *a*, dans le second ?

La première idée a été de leur donner la valeur de *mots pleins*, peu à peu atrophies et devenus *mots vides* ; en effet, tel est quelquefois le *processus*. Il est général dans les langues agglutinantes ; il s'est quelquefois prolongé dans les langues flexionnelles. Mais ce système tend à être abandonné.

La seconde idée, celle de l'*adaptation*, consiste à penser que le phonème n'a jamais appartenu à un mot plein, que c'est une fin de mot qui s'est peu à peu garnie d'une signification.

Mais comment ce suffixe déterminatif a-t-il pris naissance, s'il ne vient pas de l'extérieur ?

Nous avons à ce sujet l'opinion de Sayce ; suivant lui le prétendu suffixe fait bien partie d'une racine primaire ; mais comme le même phonème final se retrouve dans un grand nombre de racines, l'esprit a été amené à l'en distraire, à l'abstraire, et il en est résulté, d'une part, une *racine primaire plus réduite, mais fictive*, d'un côté, et d'autre côté un *affixe, fictif aussi*.

Un autre linguiste illustre, Fick, ne donne pas cette interprétation ; suivant lui, au contraire, il y a bien une *racine réelle* qu'on peut dégager par une analyse plus puissante, celle de la

racine apparente, et il développe cette théorie dans ses *wurzel und wurzeldeterminative* (vergleichendes wörterbuch der Indogermanischen sprachen) et dans cet ouvrage il fait d'intéressantes observations tant sur ces affixes que sur le procédé de reduplication totale ou partielle, et en le suivant nous allons nous trouver sur certains points amenés bien près du système de Carl Abel.

Suivant Fick, la racine est capable d'une croissance et d'une décroissance spontanées, soit dans ses voyelles, soit dans ses consonnes, et il faut bien qu'il en soit ainsi, car il constate que la racine vraie Indo-Européenne ne peut se composer que de : 1° une simple voyelle (*a, i, u*) 2°, une voyelle *a* + une consonne : (*ad, ap, as*), 3° une consonne ou une double consonne, plus une voyelle *a* (*da, pa, sa, stu, spa, sna*). Toutes les autres sont le résultat d'une métathèse, d'un affaiblissement ou du renforcement du phonème, voyelle ou consonne, (*ki, de ka, tu, de ta,*) ou d'adjonction de déterminatif, ou de reduplication.

Laissons de côté ce qui concerne les voyelles, et n'envisageons que les consonnes.

La modification de la consonne a lieu par chute d'une consonne initiale, surtout de l'*s* devant *k, t, n, p*. *Kard*, à côté de *skard* ; *skid*, fendre, à côté de *kad, kand* ; par renforcement dans le zend *khsta*, au lieu de *stha, stru*, couler, au lieu de *sru*, enfin nous avons déjà parlé de la métathèse ; *radh* et *ardh gerathen* ; *ragh* et *argh*, courir, sauter ; *arg*, briller et *rag*, colorer. Notons qu'une telle métathèse touche de bien près au *gegenlaut*.

La reduplication, même totale, est fréquente, mais elle est voilée, parce qu'il y a eu chute de la voyelle finale, de manière à réduire deux syllabes ouvertes en une seule syllabe fermée. En voici des exemples : *kak*, rire, pour *kaka*, se décompose ainsi : *ka-ka*, reduplication de *ka*, chanter ; *kark*, rire, est pour *kar-kar*, reduplication de *kar*, retentir ; *kuk*, crier = *ku-ku*, de *ku*, hurler ; *gag*, crier, = *ga-ga* reduplication de *ga*, chanter ; *garg*, crier, vient de *gar-gar* ; *pip*, siffler = *pi-pi* reduplication de *pi*, chanter ; *barb*, balbutier = *bar-bar* ; *ghagh* remuer les

jambes = *gha-gha* de *gha*, laisser ; *dad*, donner = *dada* ; l'allemand *beben*, trembler, $\varphi\epsilon\beta\omicron\mu\alpha\iota$ vient de *bha-bha*, de *bhi*, craindre. Chose curieuse, nous arrivons ainsi au *lautwuchs* spécial qui consiste dans la répétition du phonème initial à la fin du mot ; *bhab*, vient de la reduplication totale *bha-bha*, avortée.

Enfin le troisième moyen, dit Fick, est l'addition de déterminatifs. Le plus connu est *a*, il forme presque tous les verbes. L'élargissement de la racine se fait ensuite 1° par *n* ; *kin*, planer, se rattache à *ki* ; *gan*, connaître, à *ga* ; *ghan*, frapper, à *ha ta*, *ha-ti*, le coup ; *man* = *ma*, mesurer ; 2° par *m* *gham*, aller, se rapporte à *ga* ; *dram*, couvrir, à *dra* ; *nam*, courber à *na* ; *darm* = *dra*, dormir ; 3° par *k* ; *tak*, couvrir, se rapporte à *ta*, étendre ; *dak*, *dik*, enseigner, vient de *da*, connaître ; *pak*, cuire, de *pa*, dessécher ; 4° par *g* ; *arg*, être en flamme, de *ar*, être rouge ; 5° par *gh* ; 6° par *t* ; *kwal* cuire de *kwa* brûler ; *pa-t*, étendre, de *pa*, se gonfler, 7° par *d*, 8° par *dh*, 8° par *p* ; *ka-p*, vibrer, de *ka*, courber ; *kar-p* et *kar*, créer ; *gar-p* de *gar*, murmurer ; 9° par *b* ; 10° par *bh* ; 11° par *r* : *ka-r*, appeler, de *ka*, chanter ; *gha-r*, désirer, de *gha*, briller ; 12° par *s* ; *vak-s* de *vag*, tomber par goutte ; *kru-s* et *kru*, entendre ; *gu-s*, désirer, de *gu*, entraîner ; *aksi*, l'œil, de *ak*, voir.

Pour rendre cette dérivation plus frappante, Fick prend quelques racines primaires, en les accompagnant de leurs racines secondaires. Cette racine se présente d'ailleurs sous une double forme : celle normale, et celle en *gegenlaut*.

ap, attendre ; *gegenlaut* : *pa*

pa-k, prendre, lier ; *pa t*, trouver ; *pa-t*, se rendre maître ; *pa-d*, saisir, aller ; *pa-r*, passer, *pra-k*, interroger.

ar, aller, remuer, élever, atteindre,

ar-k, protéger ; *ar-g*, étendre ; *ar-gh*, remuer, trembler ; *ar-gh*, monter ; *ar-dh*, lever, avancer, *ar-d*, rafraîchir ; *ar-bh*, saisir ;

ra, *gegenlaut* d'*ar*, *ra-k*, rassembler ; *ra-gh*, courir, se hâter ; *ra-p*, aller ; *ra-bh*, saisir ; *ra-dh*, gagner.

ta, étendre.

ta-k, courir, *ta-s*, tirer ; *ta-r*, passer.

Et à son tour *ta-r*, donne : *tar-k*, tirer, couvrir ; *tar-p*, rassasier, réjouir ; *tar-s*, sécher ; *tar gh*, briser.

Ces exemples suffisent pour faire saisir le système de Fick.

Mais il ne va pas au delà de cette constatation ; il se demande dans le cas de *laut* et de *gegenlaut*, laquelle des deux formes est le *laut*, laquelle le *gegenlaut*. Il ne recherche pas l'origine des affixes déterminatifs.

Ce qui ressort de son système, c'est l'existence du *lautwechsel*, du *lautwuchs*, et du *gegenlaut*.

Nous avons dans un ouvrage précédent étudié spécialement l'élément qui reste dans la racine ordinaire après déduction de la racine primaire, et étendant cette étude à beaucoup d'autres langues, nous avons constaté que

Tandis qu'en Sanscrit. ces syllabes sont : 1° *a, i, u*, 2° *ya, yu*, 3° *wa*, 4° *as, is, us*, 5° *ra, la, ri, ru*, 6° *na, ni, nu, an, in*, 7° *ma, wa*, 8° *ka*, 9° *ta, nt, t, ti, tu*, pour les substantifs, et 1° *a*, 2° *na, nâ, naû, nu*, 3° *ta*, 4° *ska = sa + ka*

en Mandchou elles sont à peu près les mêmes :

dérivation nominale -- *la, lo, le, li ; ma, me, mi, mu ; ra, re, ri, ro, ru ; su, si ; ka, ke, ki, ko, ku ; ga, ge ; ha, he ; ta, te, to, tu*,

dérivation verbale — *la, le, li ; ra, re, ro ; da, de, do ; ta, te, ti ; xa, xe, xo*.

Toutes les consonnes suivies de toutes les voyelles ; c'est-à-dire partout la gamme entière des syllabes.

De là l'idée de mots vides se trouve écartée

Mais alors la question revient. Qu'est-ce-que ces syllabes ?

Agglutination, avaient dit les uns, adaptation ont dit les autres. Le premier système est abandonné. Dans le second il faut bien que la partie adaptée du mot ait un caractère spécial qui fasse que la même syllabe finale soit si souvent identique, et comme cette syllabe a un sens dérivatif, qu'elle est absente dans des racines de sens analogue qui présentent le reste de la racine, il est évident que si elle est de la racine, elle en forme une partie distincte.

C'est cette distinction qu'explique parfaitement le système de M. Carl Abel ; cette syllabe est de la racine, mais c'en est la naissance par reduplication *pleine, avortée ou dissimulée*.

D'autre côté, nous avons vu que les lois phonétiques étroites de l'Indo-Européen, avec la petite oscillation des transformations de consonnes, n'explique pas le *lautwandel* bien plus large qu'on peut observer dans les radicaux si l'on continue de suivre le fil du sens, lorsque le fil phonétique exact se rompt. C'est qu'il y a dans l'Indo-Européen au dessous des *règles phonétiques actuelles*, des *règles phonétiques antérieures*, proethniques, beaucoup plus larges qui, une fois admises, expliquent tout. Seulement elles *n'affleurent* pas au sol, il faut creuser profondément pour les trouver, tandis que ces mêmes règles affleurent en Egyptien et en Copte. C'est une sorte de terrain volcanique, et il se passe alors en linguistique ce qui a lieu en géologie, où tantôt c'est le terrain primitif, tantôt le quaternaire, par exemple qui affleure ; mais creusez le quaternaire et au dessous le terrain primitif y apparaîtra aussi, mais à quelle profondeur quelquefois ! Ici les règles phonétiques qui apparaissent à la surface en Egyptien se découvrent les mêmes tout au fond de l'Indo-Européen.

Que faut-il de plus pour prouver la parenté originaire et étymologique des deux groupes !

Prenez un mot Egyptien, vous remonterez avec toutes ses lois, et en l'analysant, à sa racine vraie et irréductible. Prenez un mot de sens et de son analogues en Indo-Européen ; par la même analyse vous arriverez à sa racine vraie, et cette racine sera identique à la première. Faites l'opération inverse. De la racine primitive commune à l'Egyptien et à l'Indo-Européen, cette fois par la *voie déductive*, vous arriverez en suivant le *lautwandel*, le *lautwuchs*, le *gegenlaut* et le *gegensinn*, à une famille innombrable de mots.

On peut donc dire que la preuve est terminée, et qu'elle est certaine, sauf des rectifications dans les détails, autant qu'une certitude est possible lorsqu'on remonte à des temps si éloignés.

Le *critérium* précieux de cette certitude, c'est ce fait particulier, cet accident heureux dû à la différence d'âge des deux groupes, à savoir que l'Egyptien dans la variété des mots obtenus d'une même racine au moyen de ces procédés garde le

même sens, ce qui, au milieu des écarts les plus grands dûs à l'immense oscillation de son phonétisme, témoigne de la commune origine, tandis que l'Européen, par une *polarisation du sens* donne un sens différent, quoique non dépourvu d'affinité, à chacun des mots ainsi obtenus. Sans cet accident historique, la parenté serait probable, mais ne pourrait devenir certaine. En effet, pour la constater, il faut tenir un double fil, celui du son et celui du sens ; si les deux restent *parallèles*, suivent les *mêmes contours* et les *mêmes détours*, aucun doute n'est possible, chacun se contrôlant réciproquement, c'est ce qui a lieu en Egyptien ; du moment où le fil du sens dévie, le contrôle manque et la certitude s'en va, c'est ce qui aurait lieu en Indo-Européen ; mais il suffit alors, tout en conservant d'une main dans ce dernier groupe le *fil phonétique*, de tenir de l'autre le *fil sémantique* du vieil Egyptien, et alors la concordance reparait comme par enchantement.

TROISIÈME PARTIE.

Comparaison des mots Egyptiens et des mots correspondants Indo-Européens au moyen de l'application des règles phonétiques et sémantiques.

La preuve, venons-nous de dire, est faite, mais il s'agit de la rendre sensible ; c'est là le dernier effort de l'auteur.

Pour rendre la preuve sensible et vivante, il faut prendre une racine secondaire Celtique, par exemple, ou Sanscrite, et la comparer à une racine secondaire Egyptienne. Si nous n'avions pas fait l'analyse rigoureuse précédente, ce serait peu probant, car l'identité pourrait être l'effet du hasard ; mais cette preuve faite, la comparaison concrète d'un mot à l'autre est sans danger, et elle conserve son caractère propre, celui d'être plus frappante.

Ici l'auteur emprunte ses comparaisons non plus seulement à l'Indo-Européen, mais aussi au Sémitique.

Il s'agit, comme exemples, de mots dérivés de la même racine *ker*, *k r*, *qer*,

1° sens de *recourbé, rond, cercle*

racine avec le *k* redoublé

latin *cir-cēs* ; grec *κυρκος*, lith. *kir-k-sznis*, anglais *croo-ked*,
all. *kra-n-k*, copte *kor-k-s* :

avec le *k* redoublé en *s* ou *t*. sinon avec suffixe

grec *κυρτος*, pol. *krę-t-y*, all. *krei-s*,

avec le *kr* changé en *kl*

copte *čal-il*, *ğal-il*, roue ; grec *κυλλος*, russe *kolo*, latin *cella* ;
anglais *cl-ue*

avec le *kr* changé en *kn*

grec *κωνος*, latin *annus* p. *a-cn-u-s*, sanscrit *kūṇ*, courber,
all. *knäuel*, Egypt. *šen*, cercle

sous la forme *t-r*

copte *tēr*, tout ; *tēr-f*, univers ; grec *τορ-νος*, lat. *ter-es* ;
serbe *k-o-tar*

2° sens de *cercle*

copte, *ksur*, égypt. *š-ker* ; serbe *kar-ika*, grec *κρ-ι-κ-ο-ς*,
slov. *kro-ž-ec* ;

copte *hr-ē-š-i*, collier, sanscrit *gr-aiva* ; all. *hr-i(-n)-g* ; lith.
ri-(n)-ka

3° sens de *couronne*

copte *kl-o-m*, *χl-o-m* ; sanscrit *kir-îṭa*, lat. *cor-ona* ; all.
kra-n-z

4° sens de *crépu*

all. *kraus*, lat. *cirri*, russe *kur-č-avij* ;

égypt. *šen* ; lat. *cin-cin-us* ; grec *κλ-κλ-ος*

5° sens de *griffe, ongle*

copte *čr-a*, égypt. *qer-āu*, sanscr. *khur-a*, angl. *croo-k* ; grec

κορ-α-ξ ; pol. *kr-u-cz-ek*, all. *kr-a-ll-e* ; lat. *cla-vus*, *cla-vis* ; grec χηλ-η,

Reprenons maintenant la racine avec le *gegenlaut* = *r k*

6° sens de *recourbé, rond, cercle*

copte *lōk-š*, courbe, *a-lok*, cercle ; russe *luk*, arc ; grec λοξ-ος ; slovène *s-lok*, vieux Norw. *lykk-r*, lat. *lic-inus*, *lux-are*, grec λυγ οω, petit russe *liχ-om*,

7° sens de *cercle*

copte *a-lak* ; pol. *rok* ; all. *ring* ; lith. *laik-as* ; lith. *la(-n)-k-as*

Reprenons la racine *k-r*, avec *gensinn*

lith. *kar-ta*, ligne droite ; pol. *kre-sa*, *kr-o-l*, all. *gr-a-d* ;

Reprenons cette racine avec *gensinn* et *gegenlaut* : *r-k*

sanscr. *rêkh-â*, ligne droite ; suéd. *rak*, all. *riga*, lat. *regere* ;

latin *lex* ; suédois *lag*

8° sens de *grain, fruit*

copte *kaire* et *ken-u*, grain, noix ; sanscr. *kan-a* ; latin *a-cin-u-s* ; grec καρ-υον, all. *ker-n*, *korn*, lat. *cor-n-us*

9° sens de *concavité, vaisseau creux*

égypt. *qar* ; *qer-âu*, *qer-h*, *kerr*, vieux all. *char*, copte *kar-ia*, lat. *car-ina* ; slave *kor-yto* : holl. *kr-oe-s*, sanscrit *kara-ṇ-da*,

et en changeant *r* en *l* ; grec κοιλ-ος, lat. *caul-ae*, holl. *kil*, angl. sax. *ceol*, vaisseau, copte *kel-ō-l* lat. *qual-us*, tchèque *kyl-a* ; grec κυλ-η, latin *cal-i-x* ; copte *χολ-χολ* ; anglais *hol-e*, grec χηλ-ος, all. *hohl*

et avec le *gegenlaut*

copte *lok* ; lat. *lac-una*, grec λαγ-κ-ος, slov. *lak-va*, lith. *lug-as*.

10° sens de *travers, oblique, courbe*

copte *kōl-ḡ*, lith. *kair-as*, grec καρ-σιος, slave *kro-z-ŭ*, grec σ-κολ-ιος

11° sens d'angle

égypt. *gen-b* ; grec *κων-θ-ος*, lat. *con-us*, grec *γων-ια*, sanscrit *kōṇ-a*, all. *win-k-el*

copte *kel-ğ-e* ; slov. *o gel* ; russe, *u-gol*.

Est-il nécessaire d'aller plus loin, et de suivre l'auteur dans l'application complète qu'il fait de cette démonstration ? Nous ne le croyons pas, nous avons seulement voulu indiquer le procédé, et montrer à combien de vérifications il a soumis ses idées.

Nous voulons pourtant l'accompagner encore un peu sur ce terrain lorsqu'il nous montre, en reliant par l'identité du sens, le *gegenlaut* s'accomplir exactement soit dans une même langue, soit dans un domaine qui en comprend plusieurs :

En voici des exemples frappants :

lat. *a-cn-us* (annus) cercle et *a-nc-us*, recourbé

égypt. *a-lak* et *kl-a-l*, le collier

sanskrit *a-lak-a*, lat. *lac-na*, et all. *locke*, boucle de cheveux ; pol. *kl-a-k*, lat. *cirr-us* ; même sens

latin *a-rc-us*, arc et *cur-vu-s*

latin *cal-x* et *λαξ*, talon

latin *lat-us* et grec *τηλ-ε*.

grec *ἰ-λιγξ* et *κυλ-ίνδω*

égypt. *qer*, et égypt. *rak*, holl. *rak*, et grec *ποικος*

grec *κεραια* et holl. *reeks*

pol. *kula* et égypt. *a-lok*

anglos. *geâr*, et pol. *rok*, etc. etc.

Des exemples aussi frappants, du *gegensinn*, cette fois, sont fournis par l'auteur :

égypt. *qer*, fermer et fissure

égypt. *qer*, enfermer, sanscrit *kârâ*, prison et sanscrit *kar*, dilater

tchèque *klin*, sein et pieu

pol. *kres*, cercle et *kres-a*, ligne droite

litt. *rinda*, cercle et ligne droite, etc. etc.

Et nous voici revenus au point de départ : à savoir que des mots dont la parenté est inexplicable dans une langue isolée avec les variations phonétiques restreintes de l'Indo-Européen vont se retrouver parents au moyen des règles proethniques.

Les indices sont, grâce à cette application, devenus des preuves, et la parenté de l'Égyptien et des langues Indo-Européenne est désormais une vérité qui nous semble acquise, en son principe au moins, à la science linguistique. Ce fait est de la plus haute importance.

Nous regrettons que l'auteur n'ait pas appliqué son système aux autres langues de la famille Chamitique, et qu'il n'ait pas établi en même temps les liens un peu lâches qui unissent entre elles les langues de cette dernière famille, par exemple le Kabyle au copte et aux langues Chamitiques Abyssiniennes. Un tel travail serait possible, maintenant que grâce aux travaux de notre savant compatriote Basset les différents dialectes Berbères sont connus et leurs permutations phonétiques provisoirement établies, que d'un autre côté le savant linguiste Autrichien Rheinisch a dressé la grammaire et le dictionnaire des langues Chamitiques de l'Abyssinie, de manière à les faire enfin passer dans le domaine de la science. Mais, ne l'oublions pas, c'est la famille Chamitique tout entière qui en la personne de l'Égyptien se trouve rapprochée linguistiquement de la grande famille Indo-Européenne.

Du reste, la barrière infranchissable qui séparait des familles jugées irréductibles tombe chaque jour, et ce fait vient encore indirectement à l'appui du système de Carl Abel. A l'instant même où nous écrivions ces lignes, nous recevions d'un linguiste émérite M. de Gabelentz une brochure intitulée *baskisch und berberisch*, dans lequel ce savant a pris pour tâche d'établir l'affinité du Basque d'un côté, et de l'autre du Berbère, et par celui-ci de tous les idiomes Chamitiques. Nous ne pouvons résister à l'attrait d'en dire ici quelques mots.

Tout d'abord M. de Gabelentz cherche à poser, pour donner à l'étymologie une base plus solide, l'échelle phonétique de

chaque langue, et il faut remarquer que les permutations se font dans de larges limites et avec une oscillation qui rappelle celle de l'Égyptien. C'est ainsi qu'en Basque les ténues s'échangent avec les sonores, les sifflantes entre elles, les tremblantes ou roulantes *r*, *rr* et *l* entre elles ; les gutturales avec les sifflantes, et ce qui est plus remarquable, les sifflantes avec *r* et *l* ; *g* avec *h*, *p* avec *f*, *g* et *n* avec *j*, les sonores *d* et *b* avec leurs nasales et avec *l*, et enfin les sonores *g*, *d* et *b* entre elles. En Berbère les ténues s'échangent avec les sonores, les sifflantes entre elles, les tremblantes *r* et *l* entre elles aussi, les gutturales avec les sifflantes, les sonores *d* et *b* avec leurs nasales, *d* avec *l*, *b* avec *l* et *r*, enfin *g*, *d* et *b* entre elles ; *g* avec *h*, *χ*, *x* et *y*, et les sifflantes avec *r* et *l*. Cette similitude de *lautwechsel* est déjà une affinité. En outre, elle sert à M. de Gabelentz à établir et à contrôler les étymologies.

Enfin, il note des ressemblances de mots vraiment frappantes que la connaissance maintenant acquise des divers dialectes du Basque et du Touareg lui permet de ne pas conclure au hasard. C'est ainsi que d'abord au point de vue de la morphologie grammaticale la 2^e personne du verbe au singulier se marque en Basque par *k*, fém. *n* et en Berbère par *k*, fém. *m*, pour *n* que le Basque ne souffre pas à la fin d'un mot. De même, la première personne est *ni*, *nik*, en basque, et *nek*, en Touareg, et la 3^e personne préfixée est *d* en Basque et suffixée *θ*, *t* en Berbère ; quant à l'autre pronom basque de la 3^e personne *b*, il cadre avec le copte, *pe*, *pi*. Parmi les nombres, on peut rapprocher, 1 basque *hirur*, touareg *kerad* ; 5 *bost* et *semms* ; 6 *seis* et *sedis* ; 7 *zazpi* et *essaa*, 10 *amar* et *meroï* ; 20 *ogei* et *okkoz*, sans compter que *zazpi*, 7 ressemble singulièrement au copte *saïf*, égyptien *seχef*. Quant aux signes des cas, en voici le tableau :

	<i>basque</i>	<i>kabyle</i>	<i>touareg</i>
<i>génitif</i>	<i>en</i>	<i>n, en</i>	<i>en, ne</i>
<i>datif</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>
<i>instrum.</i>	<i>z</i>	<i>s</i>	<i>s, i</i>

<i>comit.</i>	<i>kin</i>	<i>yer</i>	<i>γur</i>
<i>abl.</i>	<i>ko</i>	<i>γα</i>
. . .	<i>tik</i>	<i>deγ</i>	<i>deγ</i>
<i>pour</i>	<i>tzat</i>		<i>dat</i>

Quant au vocabulaire, voici quelques-unes des ressemblances frappantes qu'il présente.

basque	<i>egun</i> , jour ;	kab. <i>agenni</i> , ciel
	<i>buru</i> , tête	(<i>θ</i>) <i>abbur</i> (<i>θ</i>), tempes
	<i>egosi</i> , cuire	<i>igas</i>
	<i>harro</i> , creux	<i>aharaũ</i> , vaste
	<i>burdi</i> , voiture	(<i>θ</i>) <i>abruet</i> , brouette
	<i>ixen</i> , nom	<i>isem</i>
	<i>zerien</i> , ver	<i>azarem</i>
	<i>menest</i> , airain	(<i>te</i>) <i>manast</i>
	<i>samin</i> , aigre	<i>simem</i>
	<i>ichoron</i> , espérer	<i>iseram</i>
	<i>adin</i> , âge	<i>ahatem</i> , le temps
	<i>zamari</i> , cheval	<i>agmar</i>
	<i>zaldi</i> , id.	(<i>θe</i>) <i>gallit</i>
	<i>zorro</i> , sac	<i>zarz</i>
	<i>zozo</i> , grive	<i>azüz</i>
	<i>begi</i> , œil	<i>ringi</i>
	<i>erdi</i> , moitié	<i>aril</i>
	<i>erle</i> , abeille	<i>arej</i> , guêpe
	<i>bena</i> , vrai	<i>ifna</i> , convenable
	<i>bana</i> , tout	<i>imda</i>
	<i>izar</i> , droite	<i>ibri</i>
	<i>ekurri</i> , porter	<i>eglu</i>
	<i>tegi</i> , lien	<i>edeg</i>
	<i>papo</i> , poitrine	<i>efef</i>
	<i>chahal</i> , veau	<i>azgār</i>
	<i>belar</i> , étoile	<i>amlageγ</i>
	<i>bizar</i> , barbe	<i>amzar</i> , boucle de che- veux ; <i>amzad</i> , cheveux
	<i>gopor</i> , un plat	<i>ahbur</i> , un plat

<i>legun</i> , lisse	<i>ilkun</i>
<i>legun</i> , accompagner	<i>ilkem</i>
<i>zorrotz</i> , aigu	<i>edres</i>
<i>ethorki</i> , famille	<i>θerga</i> , peuple
<i>aide</i> , parent	<i>ait</i> , fils
<i>jabe</i> , monsieur	<i>aba</i> , père
<i>elhi</i> , troupeau	<i>cëlli</i>
<i>ahari</i> , mouton	<i>ikerri</i> , bétail
<i>aker</i> , bouc	<i>ahuli</i>
<i>ikel</i> , bœuf	<i>ažehwa</i>
<i>aretze</i> , veau	<i>aluki</i>
<i>akhëts</i> , sanglier	<i>agennaz</i>
<i>otso</i> , loup	<i>uššau</i>
<i>azari</i> , renard	<i>açurhi</i>
<i>lur</i> , terre	<i>alud</i> , glaise
<i>orde</i> , lieu	<i>urθi</i> , jardin
<i>solo</i> , champ	<i>sahal</i>
<i>artho</i> , maïs	<i>irden</i> , froment
<i>olo</i> , avoine	<i>alu</i> , blé
<i>sagar</i> , pomme	<i>zarura</i>
<i>guri</i> , beurre	<i>udi</i>
<i>ore</i> , levain	<i>auren</i> , farine
<i>aizkora</i> , hache	<i>ašager</i>
<i>ari</i> , cordon	<i>arewi</i>
<i>esgarri</i> , fil	<i>izukar</i>
<i>alozna</i> , bord	<i>allum</i>

Nous nous arrêtons ; la liste est suffisante pour attirer l'attention. M. de Gabelentz reconnaît qu'il doit admettre pour beaucoup de mots des permutations phonétiques plus larges que celles usitées dans l'Indo-Européen, mais il constate en même temps par la comparaison des dialectes, que d'un dialecte à l'autre, l'oscillation est souvent aussi large. Bien plus, dans cette comparaison dialectale, les exemples qu'il fournit trahissent quelquefois un véritable *gegenlaut* ; ainsi en Kabyle, l'idée *voir* s'exprime à la fois par *qis* et *sig* ; en basque, le mot *écume*, se traduit à la fois par *apar* et *arinpo*.

M. de Gabelentz, dernièrement décédé, nous avait promis une étude plus complète sur ce sujet. Si sa thèse se confirme nous nous trouverons en face d'une vaste famille linguistique s'étendant du basque au berbère, au copte, à toutes les langues chamitiques, puis à toutes les langues Indo-Européennes, et enfin c'est le point où nous arrivons aux langues Sémitiques, de sorte que tout le bassin de la Méditerranée, de même qu'il appartient à la civilisation suprême, appartiendrait aussi à la même famille linguistique. A l'instant nous recevons d'un savant Américaniste M. de Charencey une étude intitulée : *De la parenté du Basque avec différents idiomes* dans lequel il signale de nombreux rapports lexicologiques entre le Berbère et même le Capte, d'un côté, et le Basque de l'autre.

APPLICATION DES LOIS DE L'EGYPTIEN AU SÉMITIQUE ; RAPPORTS
ENTRE CES DEUX FAMILLES ; RAPPORT DIRECT ENTRE LE SÉMITIQUE ET L'INDO-EUROPÉEN.

Tel sera le couronnement de l'édifice élevé par M. Carl Abel ; mais avant d'y arriver, il faut en consolider les assises. Il fallait, d'ailleurs, s'attaquer tout d'abord à la parenté entre l'Egyptien et l'Indo-Européen, plus éloignée, plus contestée. Mais l'auteur nous promet dans un nouvel ouvrage d'établir dans les détails les preuves de la parenté de l'Egyptien et du Sémitique. En attendant, il nous montre dans un chapitre de son *einleitung*, comment cette démonstration sera faite.

Avant de le suivre dans ces indications à ce sujet, constatons que depuis longtemps la dite affinité est soupçonnée, que cette doctrine a fini par prendre corps dans ces derniers temps dans les écrits de linguistes distingués, que le *trilitérisme* lui-même n'a pu y faire obstacle, parce qu'on a pu comparer des racines trilitères de l'Egyptien aux trilitères du Sémitique, et des bilitères de l'Egyptien aux racines des mots concaves de l'Arabe et de l'Hébreu. Nous voulons citer à ce propos un curieux article d'Adolphe Erman qui a paru dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* en 1892,

à l'inspiration duquel, par conséquent, l'influence des écrits de M. Carl Abel a pu ne pas être étrangère, et qui est intitulé : *des verhältniss der ägyptischen zu den semitischen sprachen*.

Dans la morphologie, l'auteur de cet article relève d'abord la ressemblance des pronoms personnels que nous avons déjà signalée et qui la première, en effet, a attiré l'attention. Il note le fait très remarquable de *l'état construit* qui ne se trouve, en effet, que dans ces deux familles, et qui en Egyptien est plus étendu qu'en Sémitique ; il ne comprend pas seulement comme dans cette dernière famille deux substantifs en relation génitive, mais aussi le verbe avec son complément direct *retm-peï-hrow*, entendre cette voix, de *sôtem* entendre et *pei*, cette, de telle sorte que la prononciation se hâte vers la fin dans cette composition et que les premiers mots se vident ; l'état construit Sémitique ne serait qu'un débris de celui Egyptien beaucoup plus étendu. En Egyptien la désinence du masculin singulier était originairement *u*, comme en Arabe, seulement s'est effacée, depuis ; le féminin était en *t*. Il faut remarquer, en Egyptien comme en Hébreu, la préformante *m* dans les substantifs *m-sur*, boisson, de *swr*, boire ; enfin la marque du pluriel est *ũ* dans les deux familles. Parmi les noms de nombre il se découvre existe des ressemblances, 2, *śn*, 6 *śís*, 7 *sfh*, 8 *hmn*, 9 *psd*.

Une grande analogie existe entre les classes des verbes, en copte : 1° bilitère *wn*, ouvrir, 2° bilitère avec reduplication *wnn*, être, 3° trilitère, avec un *i* comme 3° radicale *gm*, trouver, 4° trilitère *hbs* habiller ; 5° trilitère avec reduplication *spdd*, préparer ; 6° instables *rmn*, porter, ayant souvent *i* ou *w* comme 4° radicale, 7° répétition de bilitère *titi*, 8° reduplication des 2 dernières syllabes *hb'b'*. Il faut noter que le plus souvent le même verbe appartient à la même classe dans les deux familles. Les diverses conjugaisons ne se retrouvent pas, sauf le causatif en *s* préfixé.

Cette affinité grammaticale qui est le plus sûr criterium de la parenté généalogique étant ainsi provisoirement établie, l'auteur passe à la lexiologie, et nous citerons quelques-uns des mots comparés.

égyptien (transcription nouvelle)

sémitique

<i>i'</i> , ile	'i
<i>i'h</i> , vendu	<i>w'h</i>
<i>if</i> , serpent	<i>aḥa</i>
<i>imn</i> , droit	<i>yamin</i>
<i>isr</i> , tamarin	<i>išel</i>
<i>ior</i> , fleuve	<i>yór</i>
<i>idu</i> , entendre	'izu
<i>wšh</i> , large	<i>vasih</i>
<i>wd</i> , commander	<i>vaḥi</i>
<i>wad'</i> , sortir	<i>yatsa'</i>
<i>b'b'</i> , trou	<i>bib</i>
<i>bin</i> , mauvais	'ebioun
<i>b'h</i> , inondation	<i>baḥh</i> , pleurons
<i>bnd</i> , envelopper	'abnet
<i>bh'</i> , matin	<i>boger</i>
<i>pf'</i> , celui-là	<i>poh</i> , ici
<i>pṛt</i> , fruits	<i>parah</i>
<i>prh</i> , étude	<i>paraš</i>
<i>ptr</i> , fil	<i>pātu'l</i>
<i>plh</i> , ouvrir	<i>pathah</i>
<i>m</i> , qui	<i>mi</i>
<i>mu</i> , l'eau	<i>mâ'</i>
<i>mwt</i> , mourir	<i>muth</i>
<i>mrḥt</i> , huile	<i>marah</i> , oindre
<i>nf</i> , souffle	<i>nâfah</i>
<i>nfr</i> , bon	<i>nufh</i> , utile
<i>nmi</i> , dormir	<i>num</i>
<i>nhm</i> , gémir	<i>naham</i> , rugir
<i>ns</i> , <i>las</i> , langue	<i>lisan</i>
<i>nošer</i> , vautour	<i>neser</i> , aigle
<i>ndm</i> , doux	<i>nhm</i>
<i>rht</i> , laver	<i>rahas</i>
<i>h'p</i> , cacher	<i>hēpā</i>
<i>hbs</i> , habiller	<i>habas</i>
<i>hm'</i> , sel	<i>hâmits</i> , selé

<i>hs'b</i> , compter	<i>hasab</i>
<i>hk</i> , couper	<i>karah</i>
<i>hmm</i> , être chaud	<i>hamam</i>
<i>ht</i> , bois	<i>hets</i>
<i>spt</i> , lèvres	<i>sepētun</i>
<i>śn</i> , deux	<i>senun</i>
<i>śnk</i> , suer	<i>yanaq</i>
<i>smh</i> , gauche	<i>šamūl</i>
<i>k'b</i> , entrailles	<i>kereb</i>
<i>km'</i> , roseau	<i>gomé', papyrus</i>
<i>kmh</i> , pain	<i>gémé', farine</i>
<i>krr</i> , grenouille	<i>qara</i>
<i>krr</i> , le four	<i>kur</i>
<i>krht</i> , le pot	<i>qalaht</i>
<i>kp</i> , main	<i>kaf</i>
<i>gif</i> , singe	<i>quf</i>
<i>tf</i> , cracher	<i>tuf</i>
<i>tfn</i> , orphelin	<i>tift</i>
<i>tmm</i> , être fini	<i>thamam</i>
<i>twf</i> , papyrus	<i>suf</i> , roseau

L'auteur ajoute que ces ressemblances ne se trouvent que dans un nombre limité de mots, et il observe que sur ce nombre se trouvent constatées les transformations phonétiques suivantes :

Le 'Egyptien, équivalent à un silence répond en Sémitique à aleph, resch, tsad et yod

i répond à yod, waw, aleph, lamed, hé et daleth,

'répond à ain, aleph, resh et nun

w répond à waw ;

n à nun et lamed

r à resch, lamed et ain

h à he et aleph

ḥ à hé, ain et aleph

h à hé, heth, sin, aïn et qaf

ḏ à tsad, thet, zaïn, daleth et aïn, etc.

où l'on voit que l'oscillation est assez large.

Il explique la rareté des ressemblances lexicologiques frappantes, de la manière suivante :

L'Égyptien serait une langue en état de *désintégration*, tandis que le Sémitique reste intégré ; la parenté serait cachée par de nombreuses dégénérescences phonétiques qui s'y seraient accomplies. En particulier, cette langue possède un grand nombre de mots contenant un *i*, ou un ' ou surtout un *t*, en un mot, des consonnes faibles, et ces consonnes faibles seraient des débris de consonnes fortes ; il relève des cas où *i* remplace un *l* tombé, où le signe ' remplace un *r*, ou ' remplace un *r*. D'ailleurs dans l'intérieur des langues Sémitiques elles-mêmes est-ce que le *sad* arabe ne devient pas souvent *ain* en Araméen ? D'un autre côté, le vocabulaire Égyptien avait été pénétré par beaucoup de mots venant d'autres langues Africaines.

Ces observations de M. Erman sont remarquables ; mais je crois que s'il avait employé le système de M. Carl Abel il aurait pu découvrir l'identité de beaucoup d'autres mots dans dans les deux groupes.

Quant à M. Carl Abel il n'a pas approfondi ce terrain, comme celui de l'Indo-Européen, cependant dans son chapitre *Ägyptisch-Semitisch-Indo-europäische Sprachverwandschaft* il y porte ses investigations.

Prenons les mots arabes ayant le sens général de *courber* ; *çabâ*, être fléchi, *hanâ* courber, *haniba*, être recourbé, et l'hébreu *qâdad*, incliner. D'après les lois phonétiques du Sémitique il est impossible de trouver une identité entre ces racines. C'est ce que nous avons observé. Nous avons dit aussi plus haut que le lien apparait, quand on observe que l'Égyptien *seb*, courber, correspond au Sémite *çabâ*, l'Égyptien *hen* au Sémite *hanâ*, et l'Égyptien *qenb*, l'angle, au Sémite *haniba* ; or le lien existe en Égyptien, comme nous l'avons vu, entre tous ces mots en vertu de lois phonétiques régulières. L'identité des racines Indo-Européennes et Sémitiques s'établit de la même manière. Voici l'hébreu *beteq*, disséquer, il répond exactement à l'Égyptien *bet-k*, frapper, où *k* est la répétition du *t* transformé ; de même l'arabe *b-neχ* correspond à l'*b-neχ* couper dans lequel

le *b* est la répétition de l'*n* transformé ; *batta*, frapper, correspond au copte *bot-s* ; *fasâ*, déchirer un vêtement, au copte *faš* ; *māsa*, raser, correspond à *mesmes*, diviser ; *masaha*, palper, à l'Égyptien *mes-h-u*, couper, dans lequel l'*s* se trouve répété transformé en *h* ; l'hébreu *naka*, frapper, répond à *nek-a*, *neh-u-h*, heurter, avec répétition de la consonne finale ; *nagan*, frapper, Égyptien *neg-n*, dont l'*n* final est la répétition de l'*n* initial ; l'hébreu *naqaf*, briser, à l'Égyptien *neg-b* et *neh-p*, affliger, où la consonne initiale transformée est répétée à la fin.

Il n'y a pas besoin qu'en face de telle dérivation pour chaque racine secondaire Égyptienne s'en trouve toujours une autre Sémitique de même forme. Ainsi en hébreu on rencontre *nāgan* et *nakah* et non pas *nek*, mais leur dérivation d'un primitif *nek* n'en est pas moins certaine en suivant la ligne parallèle Égyptienne. De même, comme en Égyptien *nek*, *neh beh* et *peh* s'équivalent, on peut considérer *neg-b* et *neh-p* comme la répétition de l'initiale à la fin, avec transformation de la labiale, quoiqu'en hébreu *naqafa* et en arabe *nakafa* ne puissent par leurs propres forces s'analyser ainsi parce que ces langues ne possèdent pas *nek*, et d'ailleurs n'expliqueraient pas le changement de *n* en *f*.

Les trilitères Sémitiques se trouvent ainsi tout naturellement ramenés à des bilitères ; du même coup leur trilitérité apparente est expliquée.

On voit que l'application développée du système de M. Carl Abel au Sémitique ne semble plus être qu'une affaire de travail et de patience et non de principe. Il nous promet à ce sujet un volume nouveau que nous attendons impatiemment.

Ne pourra-t-on pas l'étendre aussi à d'autres groupes et le pont hardi jeté entre ces trois îles linguistiques ne pourra-t-il pas se prolonger et atteindre au-delà ? On ne saurait le dire, et cependant il nous semble surtout d'après les travaux de M. Donner et de M. Bang que des phénomènes analogues ont dû se passer dans les groupes Ougro-Finnois et Altaïques, que les racines y ont la même variabilité et la même vie propre, bien des mots la même ressemblance et que cette civilisation qui a eu jadis peut-être la même importance a pu partir de la même

source, que bien plus une parenté linguistique, réelle, mais très cachée peut s'y découvrir.

Quoiqu'il en soit, ce qu'il y a de très intéressant dans les recherches de M. Carl Abel et dans ses découvertes, ce n'est pas seulement la parenté entre les trois grandes familles : l'égyptienne, et par elle la Chamitique, la Sémitique et l'Indo-Européenne, mais ce sont encore les lois phonétiques nouvelles qui lui ont servi d'instrument, et qui resteront acquises à la science. Nous serons heureux si par la présente étude, nous avons pu attirer davantage l'attention du public savant sur son œuvre remarquable à plus d'un titre. Puisse M. Carl Abel nous donner bientôt la partie de ses travaux qui concerne plus particulièrement la parenté entre l'Égyptien et les langues Sémitiques ; ce sera le couronnement de sa vaste entreprise.

R. DE LA GRASSERIE.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

CONFIRMATION : GNOSE ET KABBALE.

Pour comprendre les points de contact de la Gnose samaritaine avec la Kabbale (et avec le Christianisme), il faut suivre son développement dans l'ensemble de ses confabulations symboliques.

Pour *Simon*, le Dieu Un était le *Père Inconnu* correspondant ainsi à *Kéther*, l'*Aïn*, forme encore incognoscible de l'Infini sans forme, l'Inconnu de tous les Inconnus. Le Père descend comme Messie Rédempteur (*Tiphéreth*, c'est-à-dire comme Verbe, Fils de la Sagesse). Le Père produit la Pensée, *Ennoia*, la Mère, qui correspond à l'Intelligence, *Binah*. La Pensée produit les Puissances inférieures, c'est-à-dire les Kokhoth ou Séphiroth, qui ignorent le Père, et ceux-ci produisent le Monde et les Humains, alors leur œuvre, non celle du Père. Mais ils empêchent la Pensée, devenue le symbole de l'âme humaine, de remonter au Père ; ce dernier se fait Messie, *homme apparent*, et comme tel parcourt les mondes, la retrouve enfoncée dans la matière impure, devient son Sauveur, la purifie, la ramène au Père, en poursuivant la *Torah* de Moïse donnée par le Créateur inférieur et ses Anges. Le Père s'était manifesté aux Samaritains, le Fils aux Juifs, l'Esprit aux Gentils. Simon admettait donc la Trinité. D'après sa confabulation le Père est le Père inconnu, le Fils est le Messie, l'Esprit est la Pensée.

Cérinthe, le judéo-chrétien qu'on croit être l'adversaire de St Paul, c'est-à-dire le Zélateur de la Torah condamné au Concile des Apôtres, admit avec Simon le *Père Inconnu* ; les Puissances inférieures parmi lesquelles le *Verbe*, ou anges producteurs du Monde et de la matière, principe du mal, et par le *Christ-Verbe*, l'union au Père, de *Jésus, pur homme*, lors de son Baptême, mais le Christ le quitta dans la Passion ; il le réanimera à la Résurrection générale, et Jésus-Christ-Verbe régnera 1000 ans dans les délices. La Torah est mauvaise comme venant du créateur

inférieur et de ses anges, et il faut la combattre. Cérinthe adoptait donc le Père, le Verbe-Christ-Jésus, et par conséquent aussi la Mère-Esprit.

Après la ruine de Jérusalem, *Saturnin*, d'Antioche, disciple de Ménandre, et par lui, de Simon, développe ainsi le système : *Le Père inconnu* produit les Anges-Eons, par la Mère, sans doute. Mais à son insu, *Sept Anges* produisent le monde visible et les humains rampants. Le Père leur communique l'étincelle divine, l'âme, et ils marchent droit, mais Satan leur oppose des hommes pervers, et les bons humains sont malheureux. Le Messie, fils du Père, revêt *un corps apparent*, délivre et sauve l'Étincelle divine et la ramène au Père. Le système est complet ; il correspond aux Trois séphires supérieures et aux Sept inférieures.

Le syro-égyptien *Basilide*, autre disciple de Ménandre, développe davantage. Le Père inconnu produit, (par la Mère probablement,) *Sept émanations primitives* nommées Mente, Verbe, Prudence, Sagesse, Vertu = Dynamis, Justice et Paix, les Sept Séphiroth de construction. De là émanent les *Sept Anges* de chaque ciel, jusqu'au 365° = ABRAQSA, ABPAΞΑΣ, en sept chiffres-lettres hébraïques et grecques ; ainsi chez les grecs payens NEIAOΣ = MEIΘPΑΣ = MENOΣ = BEAHNOΣ pour BAAANOΣ, = 365.

Les Sept Anges du dernier ciel produisent et régissent le monde matériel et les humains. Mais, anges inférieurs, ils se combattent, et les hommes sont malheureux. Le Père envoie son *Premier-né*, (le Verbe, sans doute) *Messie* ou *Christos*, prendre l'apparence humaine en *Jésus*. Christos se retire à la Passion, et Simon de Cyrène meurt crucifié à sa place. La Torah, la matière, mère du mal, le corps, œuvre de créateurs inférieurs, sont donc mauvais ; il faut les mépriser et les combattre ; le corps ne ressuscite donc pas.

Malgré toutes ces variations apparentes, ce système est un et panthéiste. On y trouve toujours : 1° la Trinité : le Père Inconnu, le Verbe-Christ-Jésus, la Mère, c'est-à-dire le Kéther, Khokmah, Binah des Kabbalistes, le Père, le Fils, l'Esprit des chrétiens. 2° la Production de Puissances spirituelles, anges ou

Eons, (analogues aux Séphiroth) qui forment des septénaires dont le Verbe fait partie. 3° la Production du monde matériel et humain par les plus inférieures de ces Puissances. 4° Un événement malheureux, une chute dans le ciel, qui fait le malheur des hommes et nécessite leur Rédemption. 5° L'avènement de l'Homme apparent, le Christ dans Jésus, qui ramène au Père les âmes sauvées. 6° La haine du ou des créateurs mauvais, c'est-à-dire du Dieu des Juifs, et par conséquent, de la loi de Moïse, de la matière, du corps, du mal, son œuvre. Au point de vue chrétien, on trouve les trois principaux mystères : la Trinité, l'Incarnation (apparente), la Rédemption.

C'est ce système simple de Gnose samaritano-chrétienne, que la riche imagination de Valentin, l'étudiant d'Alexandrie, enrichit de généalogies ou générations interminables, mais dont on possède la clef, quand on comprend la synthèse que nous venons d'exposer. Il transforme les Sept Emanations primitives de l'Infini en Huit Eons conjugués deux à deux, pour avoir deux Tétractys, correspondantes et il admet : 1° Abyrne Père-Pensée silencieuse, Mente Principe-Vérité ; 2° Verbe-Vie, Homme-Eglise ; en termes grecs : 1° Bythos Propator-Eunoia Sigé, Nous Arché-Alêtheia ; 2° Logos-Zoê, Anthropol-Ekklêsia, le principe actif étant toujours accouplé à un principe passif. Epiphane donne les noms des Eons dans un hébreu ou un syriaque tellement défiguré qu'il en est inintelligible ; il faudrait retrouver les vrais noms hébreu-syriaques dans un manuscrit inédit. Le christianisme orthodoxe nous montre la Trinité en Dieu même, bien au-dessus des triades de la Kabbale ; de même, le rêve philosophico-mystique de Valentin présente en double les Quatre Mondes des Kabbalistes et nous montre à une profondeur vertigineuse, par une série d'émanations panthéistes, sortant de Bythos, l'Infini, le Dieu suprême : 1° le Plérôme, le Kénome, Khakamoth et ses anges, le Dêmiurge ; 2° les Mondes connus des Kabbalistes : le Dêmiurge, le Throne, les 7 Anges des 7 cieux, le Monde visible. Le livre apocryphe Descente et Ascension du Roi Messie, nous montre les Quatre Mondes (ch. III) sous cette forme chrétienne de la Résurrection : le

Bien Aimé fait son Thrône des épaules des Séraphins et envoie ses Douze Apôtres dans le monde.

Il ne semble pas difficile de retrouver dans les Eons de Valentin, combien défiguré que soit le système des Kabbalistes, les trois *Partsouphim* de leur colonne centrale, et même leurs Mondes caractéristiques. Pour cela débarrassons-nous des Syzygies ou Conjugaisons et n'en gardons que le principe mâle, actif. Nous trouvons d'abord, dans la première Tétractys, le *Propator*, l'Abyme incognoscible à la *Pensée* silencieuse de *Bythos*, *Emeq* en hébreu. C'est l'*En Soph*, l'Infini, dans *Kéther*, mais panthéiste, car tout procède par générations continues. *Bythos* engendre le Principe, *Arché*, *Rêschith* en hébreu, la Lumière, la Substance primordiale, c'est-à-dire Nous, la Mente de Vérité, qui est le *Père*, c'est-à-dire l'*Abba* des Kabbalistes, le Fils unique ou Monogène des chrétiens, et le seul qui connaisse vraiment *Bythos*, le *Propator*. C'est évidemment *Khokmâh*, la grande Sagesse, dont la seconde Tétractys nous offre une doublure dans le Verbe de Vie, *Logos*, le *Memra* hébreu, et une image affaiblie dans *Anthropos* l'Homme de l'Eglise gnostique, l'Adam céleste de la Kabbale. L'ogdoade se réduit donc à une Tétractys, à un Tétragramme. Remarquons que le *Verbe* engendre une série de Dix Eons secondaires, que nous réduisons à cinq, en les déconjugant, et que l'*Homme* céleste en engendre Dix autres, c'est-à-dire cinq, ce qui nous donne une Décade presque séphirale, plus deux autres, ce qui fait douze, c'est-à-dire six. Mais le dernier engendre, (ce sont bien les *génalogies* c'est-à-dire les séries *interminables* de St Paul,) un couple, la *Sagesse parfaite* : *Khokmah Temimah*, le Savoir parfait, (dont le parfait, *Télétos*, est l'élément secondaire) troisième doublure gnostique. Cela fait 30 Eons, nombre des années de la vie de Jésus, d'après les Valentiniens. Sophia veut connaître l'Abîme incognoscible, mais en vain ; tous les Eons partagent ce désir et le Principe, *Nous*, à elle identique, plus haut, engendre, pour rétablir la paix et le bonheur, le couple *Christos*, le Messie (de la Séphire Tiphéreth), qui correspond bien à la séphire de la Sagesse, et l'Esprit-Saint, *Pneuma*, la Mère, l'*Imma* des Kabbalistes, dont le nom n'est

féminin qu'en hébreu, *Roukh*. C'est l'Intelligence des Kabbalistes, *Binah* ; les épouses des Eons précédents ne doivent guère être que des doublures. L'ensemble du Plérôme divin produit alors sa fleur, *Iésous Soter*, doublure du Messie, le Sauveur judéo-chrétien ; total 33 Eons = GL, mot hébreu qui signifie l'*Evolution*, ici l'*Evolution* du *Plérôme*, de l'*Atsilouth*, et le Plérôme recouvra la paix, car la tentative de la Sagesse l'avait ébranlé.

Nous entrons dans le *Kénome* ou monde de *Béria*h. L'effort intellectuel de la Sagesse fut si intense qu'il produisit une connaissance imparfaite, un savoir avorté, *Khakamoth*, la petite Sagesse (de Salomon), l'ensemble des Sagesse incomplètes, des Savoirs relatifs et, simple reflet animal, inférieur, de la grande Sagesse, du grand Savoir purement spirituel, c'est-à-dire supérieur. Elle produisit trois substances : l'*animale*, à elle consubstantielle, la *matérielle*, et même la *spirituelle*, sur le modèle des anges envoyés avec Jésus, pour la consoler. C'est une imitation peu adroite des trois modalités admises par les Kabbalistes dans l'âme une : *néphesch*, la vie végétative ; *roukh*, la vie morale ; *neschâmâh*, la vie mentale, d'accord avec tout leur système, toujours trinitaire. Enfin *Khakamoth* produit le *Démiurge*, l'Architecte des Mondes, le créateur juif, (*Bônéh*, en hébreu), de sa substance animale, et celui-ci qui n'est pas un vrai créateur, (c'est plutôt sa mère, la petite Sagesse qui le dirige), mais surtout un Formateur, *Iôtsér*, représentant le monde *Ietsirâh*, forma, de sa droite, les êtres animés, supérieurs, actifs, et, de sa gauche, les êtres inférieurs, inanimés, passifs. C'est un souvenir des deux colonnes extrêmes de la Balance des Kabbalistes, mais sans colonne centrale, sans terme conciliateur. Le *Démiurge* semble jouer ici le rôle d'un autre *Adam*. *Kâdmôn*, car il siège sur un *Throne*, et sous son *Throne*, il produit les Sept Cieux des anges (différents des anges du Plérôme), qui forment le *Sabbaton*, l'*Hebdomas*, correspondant aux Six Séphires de construction, plus le *Sabbath* de repos final, le Règne. Enfin il organisa la Matière, à lui co-existante, en fit le Monde visible, le Monde d'Action, *Asiah*, des Kabbalistes, en garda ce qui lui parut bien, en sépara et en rejeta ce qui lui parut mal,

origine du mal et de Satan, le Kosmocrator. Sauf *Bythos*, le seul vrai Dieu absolu, le Père, et peut-être Sigé la Pensée silencieuse, son épouse, tous les Eons mâles ne semblent que des variantes du *Fils* : *Ment*, *Verbe*, *Homme*, *Christ*, *Jésus* et les Eons femelles des variantes de l'Esprit : *Vérité*, *Vie*, *Eglise*, *Esprit-saint*, *Khakamoth*. Ce fait réduit tous les Eons fondamentaux à Dix, à Douze avec *Bythos* et *Sigé*, alors formant trois tétractys, probablement suggérées par les douze mois, les douze tribus, les douze Apôtres. Les 32 Eons rappellent les 32 Voies de la Sagesse, mais les 30 premiers sont les 30 ans de la vie de Jésus, d'après la Gnose. A la Restitution finale, Khakamoth sera l'Épouse du Sauveur dans le Plérôme même, et les Esprits humains, les âmes pures des Pneumatiques, y seront les Épouses des Anges ; le Démon, dieu animal, prendra la place de sa mère au milieu du monde, avec les âmes animales des Psychiques, (les catholiques), qui y seront heureuses, hors du Plérôme, jusqu'à ce que s'enflamme le Feu latent dans le monde, et qu'il y détruise toute matière. C'est la destruction finale par le Feu, du Judaïsme et du Christianisme ; ce Feu n'est, pour les Kabbalistes, qu'une purification, une rénovation de toutes choses par l'Esprit de sainteté de la troisième séphire, *Binâh*, qui s'appelle encore *Ignis ignem consumens*. C'est la Réinvolution après l'Évolution, comme chez les Kabbalistes.

Nous retenons surtout de cette exposition, la remarquable correspondance avec les quatre Mondes ou États des Kabbalistes : le Démon est la *Forme* perceptible du Dieu absolu sans forme, la Figure cognoscible de l'Infini incognoscible, mais ici travestie en ennemie ; nous trouvons ensuite le *Throne*, puis les *Anges*, enfin le *Monde visible*.

Notre justification d'avoir concentré les 33 Eons dans la Trinité, se trouve dans la doctrine plus simple de Simon et de ses disciples, et dans la formule d'initiation baptismale (Irénée, l. 1. ch. 18) : « In nomine ignoti *Patris* omnium (*Bythos*), in veritate *Matris* omnium (*Spiritus*), et in nomine descenditis *Iesu* (ou : *Ejus* qui descendit in *Iesum*) (*Filius*), ad unitiorem et redemptionem et communionem virtutum. » C'est

ce que confirme Eusèbe (l. 4, ch. 11), dans son Hist. Eccl. — St Irénée l. 1. ch. 14) affirme que certains Marcosiens employaient l'hébreu dans leur baptême, et il traduit : « *Supra omnem virtutem Patris Lumen quod vocatur imploro; necnon et Spiritum bonum, et Vitam, quoniam in corpore regnasti.* » St Augustin dit aussi (ch. XII, des Hérésies) : « *Feruntur autem suos morientes novo modo quasi redimere, id est per oleum, balsamum et aquam et invocationes quas hebraicis verbis dicunt, super capita eorum.* St Epiphane donne ces mots, mais trop défigurés.

Clément d'Alexandrie composa un Epitomé ou Compendium de la théologie Valentinienne sous ce titre suggestif : Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας, κατὰ τοὺς Ὑουαλεαντίου χρόνους ἐπιτομή. L'expression χρόνους, temps, pour Eons, indique bien et le sens de cette conception et son origine de l'hébreu *Olam*, monde, c'est-à-dire espace et temps. Elle cadre avec l'application aux années de la vie du Christ. St Augustin dit de même (Des Hérésies, ch. XI) : De XXX^o Seculo dicit (Valentinus) diabolum genitum, et a diabolo alios natos, qui fecerint hunc mundum. » Ce qui est inexact, car il fallait dire : le Démenturge produit, non du 30^e Eon directement, mais de Sophia-Achamoth, et le Démenturge est absolument distinct du diable, le κοσμοκράτωρ. Cette doctrine est dite ἀνατολική, orientale, car elle vient de Samarie. Tatien, qui vivait sous Décus, se faisait gloire d'avoir quitté la philosophie grecque pour la philosophie *barbare*, c'est-à-dire orientale, judéo-samaritaine, qui, par Valentin, avait pris une couleur de plus en plus hébraïque, en se rapprochant des doctrines juives des Kabbalistes, mais combien défigurées ! Tatien affirme que la philosophie *barbare*, c'est-à-dire hébraïque, nécessairement, non la gnostique simplement mais la gnostique hébraïque, est plus ancienne que la philosophie grecque. Et en effet, il affirme des démons et surtout de l'âme et de Jésus-Christ, des étrangetés incompréhensibles à qui ne connaît pas les doctrines des Kabbalistes. — Pour être impartial, il nous faut signaler encore ce fait que, les Kabbalistes modernes appellent leurs trois

triades : monde intelligible, monde moral, monde visible, sensible. Or dans l'*Oratio IV in Solem Regem*, de Julien, l'empereur néo-platonicien, on retrouve cette triple hierarchie des Mondes : κόσμος νοητός, l'intelligible ; κόσμος νοερός, l'intelligent ; κόσμος αισθητός, le sensible, chacun ayant un principe central, source de puissance et objet du culte, ce qui donne une trinité, mais le Soleil spirituel, Verbe divin, étant le centre du Monde intelligent, le monde central. Cette conception correspond exactement, en dehors de tout paganisme, à la concentration des Séphires dans la colonne du milieu. La Gnose n'a rien d'aussi exact ; la conception de Julien est-elle une adaptation du christianisme ou de la Kabbale, ou bien les Néo-kabbalistes ont-ils emprunté une expression néo-platonicienne ? C'est plus probable. Mais cet emprunt ne s'explique précisément, que par l'exacte ressemblance du fonds même de la pensée, et le problème reste entier.

Valentin dogmatisait vers 150 après J.-C. Or dans sa doctrine, il est telles expressions, telles idées, qui ne peuvent venir ni des chrétiens ni des philosophes et qui semblent plus ou moins directement prises aux Kabbalistes, comme le nom et l'idée de *Sophia Achamoth*, c'est-à-dire *Khakamôth*, la petite Sagesse de Salomon qui, pour les Kabbalistes, correspond au Royaume, comme le nom et l'idée de *Bythos*, l'Abyme, l'Infini considéré dans la Couronne. L'explication de l'origine de la matière est, au fond, celle des Kabbalistes, mais en remplaçant l'idée de création par celle d'émanation. La doctrine des Pneumatiques, des Psychiques et des Physiques ou Hyliques, est la doctrine trinitaire des Kabbalistes, qui distinguent dans l'âme, la *Neschamah* ou ment, la *Roukh* ou esprit et la *Néphesch* ou corps vivant, qui répondent aux trois triades séphirales. Cette doctrine est moins naturelle dans le système binaire des Syzygies. Or Valentin, d'après St Irénée, ne fait que marquer de son empreinte personnelle l'hérésie des gnostiques antérieurs, qui eux-mêmes l'accusaient de mauvais plagiat, et nous avons vu que l'accusation est juste. D'après Irénée encore, (l. 1, ch. 32), les Simonistes disaient qu'il existe une Lumière primor-

diale dans la vertu de Bythos (la source sans fond des Kabbalistes), Lumière heureuse, incorruptible et infinie (la Lumière de la Couronne). D'après Eusèbe, c'est Simon qui a prononcé : « Ἦν Θεός καὶ Σιγή, Erat Deus et Silentium ; » la Pensée silencieuse qui paraît bien être la Privation, le Rien coronal de la Lumière primordiale, inaccessible à toute créature, de la Kabbale. C'est la seule Epouse de Dieu pour Valentin, c'est-à-dire sa seule relation passive, mais pour Ptolémée, son disciple et contemporain, Bythos a deux épouses, la Pensée et la Volonté, attributs invisibles (de la Sagesse des Kabbalistes) rendus perceptibles à un degré plus bas, la Pensée par *Nous*, la Ment et la Volonté par la Vérité. Pour tous, le dernier Eon, est l'Eglise, c'est-à-dire le Royaume des Kabbalistes. Ptolémée ajoute que les Eons, (comme les Séphiroths), ne sont que des diathèses ou affections, et des dynamies ou forces, (les *Kokhoth* de la Kabbale). Pour Colarbase, ce ne sont que des points de vue d'après lesquels on peut considérer le *Propator* abyssal : pensant il est *Père*, produisant il est *Vérité*, réalisant il est *Homme*, (l'Homme Orient sans doute, *Adam Kadmon*) ; élisant les Elus, il est *Eglise*, (Royaume) ; le *Verbe* produit le *Fils* premier-né et la *Vie* ; d'où les 8 premiers Eons fondamentaux (autre forme des 7 primitifs). Le Dieu suprême Bythos n'est pas le Créateur de cet univers-ci et de ses lois, mais le *Démiurge*, corruption probable, à un certain point de vue, du *Sandal-Phone* des Kabbalistes, la Voix de l'Orient qui préside au monde visible *Asiah*. Un autre disciple contemporain fut Secundus, qui fit des Eons des *Ousiai*, Essences subsistant par elles-mêmes, les distribua sur deux colonnes, une droite et une gauche comme les Kabbalistes qui, eux, ont en plus la colonne centrale de pondération, d'où ressort la Balance. Il ajouta à la double Tétractys, qui semble un double Tétragramme, la Lumière et les Ténèbres, ce qui fait Dix Eons primitifs, comme les Dix Séphiroth de l'Atsilouth. Le mot Tétractys semble indiquer l'influence de Pythagore à côté de celle du Judaïsme samaritain. — Au II^e siècle, Marc le Magicien, autre disciple de Valentin, parle par évolution symbolique des lettres, encore comme les Kabbalistes. Ainsi, le

premier Mot émis par l'Être insondable en gestation du Monde, c'est APXH, (la Rèvél' des Kabbalistes, la Sagesse-Principe, mot de 4 lettres ; le 2^e fut aussi de 4 lettres, (ΣΙΓΗ ?) d'où la double Tétractys ; le 3^e de 10 et le 4^e de 12 (les 22 lettres hébraïques ?) total 30 lettres-éons. A la restauration finale, toutes les Lettres, contractées en une seule, auront la même prononciation. C'est encore la doctrine kabbaliste de la Réinvolution après l'Evolution, ainsi que de l'unité finale de Iahwéh et de son Nom. Marc inventa aussi le *Corps de Vérité*, adaptation des lettres au corps humain, imitation de l'Homme symbolique des Kabbalistes. D'après la règle de l'ATBauu hébreu, il posait ΑΩ pour tout le corps et commençait l'adaptation aux parties du corps ΒΨ, ΓΧ etc. Ce corps littéral était donc l'Alpha et l'Oméga, c'est-à-dire l'Aleph et le Tau de toutes choses, et, comme tel, il devait l'adapter au Christ.

Il connaît l'écriture en plein, et même le plein du plein, à l'infini, comme les Kabbalistes. En résumé, il manie symboliquement les lettres dans l'esprit du *Sépher Ietsirah*. Le Zohar connaît aussi une espèce de tétractys, car (I, 246, b), nous avons vu : « *La Pensée* (la Sagesse de Réschith, Arché, Principe) est le commencement de toute évolution... En se développant, elle arrive à l'endroit où repose l'*Esprit*, qu'on nomme Intelligence. Cet Esprit se développe et produit une *Voix* (la Science ou Gnose)... qui est feu, eau, air. Cette voix devient le *Verbe*... et l'on entend des *Paroles* de Raison... *La Pensée, l'Intelligence, la Voix et le Discours* sont un. » C'est la doctrine même du *Sépher Ietsirah*. On pourrait prendre d'après ce texte zoharite, *Sigé*, la Pensée silencieuse pour la Sagesse, comme *Bythos*, l'Abyme, pour la Couronne des Kabbalistes. Marc imite même la Kabbale pratique, et Irénée (I. 1. ch. 12) l'accuse de faire des prodiges par la puissance de l'ange *Azazel*, c'est-à-dire de Satan. Ajoutez à tout cela que les Gnostiques appellent les mauvais Esprits *προσαρτήματα* appendices, et les Kabbalistes *kelippóth*, dernières écorces, scories, c'est-à-dire êtres nus du monde spirituel. — Toutes ces ressemblances suffisent, malgré les dissemblances fondamentales, à établir la grande probabilité d'emprunts aux Kabbalistes, et par conséquent cette constatation confirme les preuves données par ailleurs, de l'existence de la Kabbale israélite, dès le premier siècle du Christianisme.

D^r P. NOMMÈS.

VIE ET POÉSIES DE BÉDROS TOURIAN.

Je suis de ceux qui croient à l'immortalité de la poésie, car il y a eu et il y aura de tout temps quelque chose d'immatériel dans l'homme, et même dans tout ce qui, superficiellement jugé, paraît être purement matériel, il y a plus de poésie qu'on ne le pense en général. A ceux qui soutiennent que la poésie a fait son temps et que la science est appelée à lui porter le coup de grâce, on pourrait répondre que poésie ne veut pas dire ignorance et que les plus grands savants ne sauraient s'empêcher d'avoir des heures de rêverie et même de les considérer comme les plus heureuses de leur existence. Arrivé au bord de la mer libre, l'homme sentira toujours s'élargir son cœur, quand même il y aura été transporté par le chemin de fer électrique. Il se sentira toujours ému en entendant une chanson qu'il a aimée jadis, peu importe si elle lui est répétée par le phonographe. La nouvelle de la mort d'une mère chérie ne le laissera point froid parce qu'elle lui aura été transmise par le télégraphe, et il ne courra jamais à son laboratoire pour analyser un beau regard qui lui aura traversé l'âme.

Mais si, pour le plus grand malheur de la race humaine, la poésie est destinée à périr un jour dans le courant du mercantilisme moderne, l'Orient sera certes le pays qui abandonnera le dernier le culte des muses, comme il a probablement été le premier à lui élever des autels. En effet, l'Orient est encore aujourd'hui tel qu'il était alors qu'il a donné naissance à toutes les poésies, à tous les arts, à toutes les religions : comme sa beauté est éternelle, il sera une éternelle source d'inspiration. Dans ces heureux pays, où le brouillard anglais est chose inconnue, le soleil est toujours aussi radieux qu'à l'époque de

Zoroastre, la voûte azurée aussi majestueuse qu'à l'époque de Moïse, la mer aussi bleue qu'au temps d'Homère, les vins aussi généreux qu'aux jours des chantres de Coghtn, les coursiers aussi belliqueux qu'au siècle d'Antar et les filles aussi ardentes qu'au siècle de Sadi. Cette fée indolente, ceinte d'une éblouissante auréole, couverte de pierreries et d'une robe aux couleurs voyantes, et enveloppée d'un nuage de myrrhe et d'encens, aura toujours à ses pieds des lyres qui chanteront ses charmes pleins de mystère.

Parmi ces peuples de l'Orient, le moins connu et peut-être le plus digne de l'être, c'est le peuple arménien, trait d'union entre le génie de l'Asie et celui de l'Europe. La poésie a été de tout temps en honneur en Arménie, depuis l'époque des chantres de Coghtn jusqu'à nos jours. Un pays qui, en hiver, se couvre d'une épaisse cuirasse de glace et disparaît, en été, sous un immense tapis de verdure, émaillé de myriades de fleurs d'une beauté extraordinaire ; un pays où se dessinent tant de beaux lacs et que sillonnent tant de fleuves et ruisseaux au cours majestueux ou rapide ; un pays de vallées et de montagnes qui se succèdent sans interruption, ayant à leur centre l'Ararat aux neiges éternelles, fier comme au jour où se cramponnait à sa crête la planche de salut de l'humanité ; un tel pays était naturellement destiné à produire des chantres, des bardes et des poètes. Plus tard, les luttes homériques qui ont ensanglanté l'Arménie, la guerre à outrance que le christianisme y a déclarée au mazdéisme, le terrible duel entre la croix et le croissant, les persécutions sans nombre qui ont assailli les Arméniens, vaincus mais jamais écrasés, ont ajouté à la poésie innée de la race, tout en lui imprimant un profond cachet de mélancolie. Ce peuple a emporté avec lui sa poésie dans tous les pays où il a dû émigrer pour échapper à ses bourreaux.

Le poète que j'entreprends de révéler aux lecteurs du *Muséon*, appartient à une famille arménienne émigrée à Scutari, jolie petite ville qui s'élève sur la côte asiatique du Bosphore, en face de Stamboul. Bédros Tourian, fils d'un humble forgeron, naquit à Scutari le 1^{er} juin 1851 et y mourut le 2 février 1872.

Il fit ses études à l'école primaire de Sourp Garabed, située dans le quartier arménien de cette ville. Il quitta l'école à l'âge de 15 ans, avec un maigre bagage de notions élémentaires. Sans guides et sans livres, il se mit à coucher sur le papier ce que lui dictait son génie précoce ; sa misère était telle qu'il travaillait la nuit à la lueur d'une de ces petites lampes d'argile qui éclairaient à cette époque-là les cabanes des plus pauvres parmi les habitants de la Turquie. Il fut donc, à proprement parler, fils de ses œuvres.

N'ayant pas de quoi faire imprimer ses écrits et ne pouvant pas trouver à Constantinople un éditeur qui se chargeât de publier les œuvres d'un enfant inconnu, il prit le parti de publier de temps à autre, dans les feuilles locales, quelques-unes de ses poésies. Elles émurent les lecteurs par leur mélancolique beauté ; mais, à l'entendre parler de sa mort prochaine, bien des gens, qui ne le connaissaient pas personnellement, haussèrent les épaules, croyant avoir affaire à un de ces poètes qui se moquent du public, en posant pour des moribonds, alors qu'ils arrondissent en réalité leur ventre avec leur bourse. Peu après, on apprit sa mort à la fleur de l'âge, et l'émotion de ses compatriotes ne connut plus de bornes. La société *Enther-tzassiratz* (des amis de la lecture) de Scutari publia à ses frais, dans l'année même de sa mort, ses poésies et une partie de ses drames, la jeunesse arménienne fit ériger sur sa tombe, dans le cimetière de sa ville natale, un obélisque en son honneur, et sa mémoire fut honorée par toute la nation comme celle d'un des plus grands poètes de l'Arménie.

Cet enfant de génie, enlevé à l'âge de 20 ans au culte des muses, aurait probablement été un des plus grands poètes de l'humanité, s'il était né sous une étoile plus propice. Bédros Tourian était la poésie incarnée. Il avait la conscience de sa vocation, et il écrivait à un ami peu avant sa mort : « Ce que j'ai aimé le plus dans ce monde, c'est le chant. Je veux que mon dernier souffle soit aussi une chanson. Celui qui ne chante pas ou qui ne sait pas chanter, est privé de la douceur de toucher l'idéal du sentiment, de l'harmonie, du beau et de

l'aimable. Le premier cri de l'homme est une hymne. La nature toute entière est un cantique. Etre jeune et chanter, être vieux et prier. »

Après la poésie, ce qui attirait le plus ce cœur enthousiaste, c'était le théâtre. Avant lui, la scène arménienne ne répétait que les phrases sonores de tragédies dont le sujet était invariablement emprunté aux épisodes héroïques de l'histoire ancienne de l'Arménie. Tourian s'éleva contre cette tendance, fit à l'amour une plus large part dans ses pièces, et voulut puiser de préférence ses sujets dans la vie contemporaine. Son premier essai de ce genre date de 1867 ; il n'avait pas encore 16 ans quand il composa son *Vart yev Chouchan*, drame en quatre actes, emprunté à la vie de famille et relevé par des épisodes de la vie des brigands de l'Ararat. Il composa plus tard trois autres drames : *Sev hogher*, *Asbadagouthyounk Barsgatz i Haïs*, et *Angoumn archagouni harsdouthyan*, ce dernier étant le meilleur sous le rapport littéraire, bien que tous les trois soient également animés par l'ardent patriotisme de l'auteur. Le *Thadron*, drame en cinq actes et neuf tableaux, qu'il composa un an avant sa mort, est une étude de mœurs contemporaines, un peu risquée peut-être. Toutes ces pièces figurent dans le volume publié à l'imprimerie Aramian de Stamboul par les soins de la Société *Enthertzassiratz*, qui annonce dans la préface qu'elle a découvert parmi les manuscrits du poète quatre autres drames : *Dikran II*, *Ardachès Aschkharhagal*, *Gordzanoumn Hrovma*, et *Chahadagouthyounk Haïotz*. La Société se proposait d'en former un second volume, mais les rigueurs de plus en plus croissantes de la censure turque ne lui permettront plus de mettre en œuvre son projet. Tout ce qui a pu être publié depuis, consiste en quelques lettres du poète, pleines d'élévation et de mélancolie, qui furent insérées dans un journal arménien de Constantinople, l'*Arévelk*.

Tourian ne se contenta pas de composer des drames ; il affronta la maladie qui minait les dernières années de sa vie, pour monter plus d'une fois sur la scène, avec l'idée fixe d'encadrer dans son jeu la réforme qu'il méditait pour le théâtre

arménien : celle d'en exclure le caractère mélodramatique pour y introduire la vérité et la vie. De l'aveu de tous ceux qui l'ont vu jouer, il déploya les qualités d'un artiste de premier ordre, et ses compatriotes se rappellent encore avec admiration l'habileté dont il fit preuve dans la représentation en arménien du drame de *Jane Grey*, où il jouait le rôle d'Edouard VI. Cet adolescent fragile, qui captivait ses interlocuteurs par son caractère doux et aimant, non moins que par la pureté angélique de ses mœurs, faisait trembler les planches, superbe comme un lion et foudroyant l'auditoire de l'éclair de ses yeux.

Les drames de Tourian, toujours entremêlés de chansons, ne manquent pas de beaux passages, mais c'est dans ses poésies que se révèle tout le génie du jeune écrivain, bien qu'elles soient d'une valeur inégale et souvent dépourvues d'art poétique. Quand cet élève de la nature chante la patrie, sa lyre a des accents épiques ; quand il chante l'amour, elle reprend le ton d'une douce résignation. Mais cette résignation est plus apparente que réelle, car le poète, qui est désolé de sa pâleur et qui se sait atteint d'une phtisie incurable, se révolte parfois contre sa cruelle destinée. De là ses excès dans le coloris, la profondeur de son amour et de son amertume, ses cris déchirants, et cet orage qui gronde sous le calme extérieur.

C'est la première fois que la série complète des poésies de Tourian est traduite en une langue étrangère. J'ai tenu à rester fidèle au texte arménien, mais j'ai dû corriger certains passages du livre publié à Constantinople (*Daghk yev thadrercouthyounk Bédrossi Tourian*), évidemment altérés par la faute du compositeur, de même que j'en ai quelquefois corrigé la ponctuation. Je publie aujourd'hui, à titre de spécimen, quatre de ces poésies, deux patriotiques et deux érotiques.

La poésie suivante a été composée par Tourian à l'âge de 17 ans. Le poète a mis dans ces vers toute son âme patriotique, ulcérée par l'indifférence de certains de ses compatriotes.

DOULEURS DE L'ARMÉNIEN.

Patrie ! ma petite mère t'a déplorée toujours auprès de mon berceau, au lieu de chanter de douces berceuses. J'ai senti avec son baiser une goutte de larme ; mes yeux n'ont vu qu'un ciel de pleurs. Le zéphire, ne visitant que les fleurs de tes ruines, n'est pas venu caresser mon front de pèlerin. Patrie qui est tombée après avoir fait naître des siècles de gloire, les ruines et sépulcres moussus soutiennent seuls les géants de l'Ararat, où gémit le génie de l'Arménie, avec des plaies saignantes au front ! Mais en vain ! pour te consoler, il ne faut pas des plaintes, des gémissements, des lamentations, des pleurs et des soupirs, mais des fronts généreux où perle la sueur, des flancs et des poitrines d'où jaillit le sang.

Noire terre vêtue de cendre, imbibée de sang, où règnent la terreur et de tristes souvenirs, les doux anges de l'espérance ont fui ton sein, sans te laisser même un laurier ensanglanté. Des chaînes noires m'ont servi de maillot ; l'épée a veillé sur mon cœur, dans les ténèbres. Suis-je Arménien, alors que tu n'es pas à moi, Arménie, que tes obélisques superbes et fiers sont réduits en piédestaux, et que ton trône et ta mémoire ont passé aux étrangers ? Tu portes à présent une couronne tressée d'épines, de cyprès noir ; tu n'as plus ton éblouissante couronne d'autrefois, dont les pierres précieuses ont été remplacées par les sueurs glacées et pétrifiées des pensées amères qui ont paré ton front ridé.

Le bulbul, amoureux de la rose, s'est envolé en tremblant, à la vue du sein ensanglanté de la fleur. Les ailes délicates du Deuil furent mouillées de larmes, lorsqu'il vit les blessures des poitrines gonflées d'amour des vierges. Lyre, baiser, ramage et murmures se turent ; l'adieu régna partout, et les lèvres amoureuses embrassèrent en silence le sol noir, les rochers et les flots. Des milliers d'esprits s'envolèrent mollement, pénétrés de chagrin. Les muses de l'Ararat, toutes tremblantes abandonnèrent couronne et lyre. Les champs, les vallées et les montagnes, les vagues, les rocs et les glaces te pleurèrent, pauvre

patrie arménienne, pour qui les renégats creusèrent mille tombes noires !

C'est l'Arménien qui a renversé ta couronne éclatante et qui a accumulé des nuages noirs sur ta tête blanchie ; il a poussé des cris de douleur plus tard, lorsqu'il descendait au tombeau, mais il expirait et n'avait pas à la main une foudre pour dissiper ces nuages orageux et délivrer des chaînes la patrie. Le souffle de la mort murmura au fond des cyprès. L'Arménien, fou de terreur, s'enfuit de son pays. Il abandonna les ruines et le sang, il y enterra la gloire et l'enthousiasme, Il voit maintenant le funeste présent, il ne fait pas un effort pour te sauver, Arménie ! Devenu insensible de siècle en siècle, il ne se souvient pas de toi, il ne se hâte pas de t'embrasser avec effusion.

* * *

Dans la poésie suivante, qui recèle un patriotisme sans bornes, Tourian se plaint de certains Arméniens conservateurs qui, pour justifier leur indifférence, objectaient que s'il poussait la jeunesse à prendre les armes contre les tyrans, c'était parce qu'il n'avait pas de fils à sacrifier, vu qu'il était célibataire.

SOUHAITS A L'ARMÉNIE.

Quand, la nuit, les gouttes brillantes de la rosée pleuvent sur les herbes, les feuilles et les fleurs, et que les étoiles luisent au ciel en chassant les ténèbres, mes yeux obscurs font jaillir des larmes et des étincelles. Quoi ! t'oublier, Arménie ! Jamais ! mais devenir un cyprès noir et te donner de l'ombre !

Le ciel étoilé ne peut pas me consoler ; il est le voile plein de larmes du sommet de l'Ararat. Votre souvenir m'est délicieux comme la première larme d'amour de la vierge, tombeaux ! ruines ! Vous oublier ! Jamais ! mais devenir un torrent de pleurs et vous couvrir de rosée !

Non ! ni le fer, les chaînes, la prison, les abîmes ni les précipices, le tonnerre, ni la foudre, le glas ni les flambeaux de la mort, ne peuvent un seul instant cacher sous la terrible pierre

noire votre ardent souvenir, jours de liberté ! Vous oublier ! Jamais ! mais devenir du feu et vous rendre à l'Arménien !

Les voûtes émaillées de fleurs, le parfum, l'étincelle ni la beauté de la joyeuse nature, les regards ni les sourires de mon amante, les doux zéphires, les flots d'argent du ruisseau n'ont pu arracher un seul instant à mon cœur votre feu, jours de gloire ! Vous oublier ! Jamais ! mais devenir une mèche et vous éclairer !

Quand chatoient les pâles étoiles de l'aurore, le tendre ramage du bulbul soupirant après la rose, les harmonies de la nature ne sauraient vous rendre, ô soupirs où rugissent les cyprès ! Noires journées, vous oublier ! Jamais ! mais devenir du sang et vous rougir !

Les sombres montagnes de l'Arménie sourient peut être, ou fument les glaces de la Sibérie ; mais d'inflexibles âmes noires et griffes noires viennent étouffer la protestation de mon âme libre. Justice, t'oublier ! Jamais ! mais devenir un glaive et te faire pénétrer dans les cœurs !

Jusqu'à quand crierai-je ? Personne n'écoute ma voix. L'Arménien ne secoue jamais sa chaîne rouillée. Il ne balbutia point avec moi le mot de droit. Il me dit avec ironie : « Tu n'es pas un père, » et sa voix ne me charma pas. Arméniens et chaîne, vous oublier ! Jamais ! mais devenir un souffle et vous ranimer !

Quand le riche et le prêtre seront enflammés de patriotisme ; quand la lumière et l'amour auront perché dans les cœurs arméniens ; quand l'Arménie aura produit des enfants libres ; quand les feux de la fraternité et de l'amour seront allumés ; t'oublier, ma lyre ! Non ! mais après ma tombe, devenir ta voix et gémir sur l'Arménien !

* * *

La jeune musulmane de l'Orient, si lascive en général, sera toujours pour les poètes une source d'inspiration, grâce au voile mystérieux dont elle couvre ses traits. Les vers que lui dédie Tourian comptent parmi ses meilleures productions.

LA TURQUE.

Il est soir. L'horizon est en flammes. Il passe une voiture, lente comme un cercueil. Une belle y palpète, couchée. O Dieu ! serait-ce une fille du crépuscule ? Si elle regarde, on dirait : « Elle va s'évanouir à l'instant ! »

Elle ressemble à une statue de cire. Qu'elle est blême ! sa voilette de tulle est comme un fin linceuil pour les roses pâles de ses joues. Dieu ne la rallume que par ses deux yeux. Si elle sourit, on dirait : « Ah ! elle va s'éteindre à l'instant ! »

Elle veut regarder, mais elle se pâme davantage. Son cœur, embrasé d'amour, fume comme de l'encens ! Elle est la reine des rayons et des parfums, un papillon fatigué qui cherche un juchoir de fleurs. Si elle se meut, on dirait : « Elle va s'envoler à l'instant ! »

Sa poitrine est agitée comme un océan. Elle veut aimer ! s'évanouir avec un baiser ! se consumer ! se faner ! se jeter, épuisée de fatigue, dans la tombe ! vider la coupe de feu de l'amour jusqu'à la dernière goutte ! Si elle rougit, on dirait : « Elle va s'embraser à l'instant ! »

Abeille du cœur, comme a dit Lamartine, qui suce le cœur au lieu de la fleur et qui a pour miel l'amour ! Moi, je l'appelle une vierge dont le cœur est un immense ciel d'amour qui n'a pas d'horizon encore. Si elle parle, on dirait : « elle va se consumer à l'instant ! »

Elle brûle, brûle toujours sans se consumer, semblable à la chandelle allumée dans le temple par la femme pauvre. Comme les astres, elle aime à briller la nuit. C'est un feu qui s'est détaché du flanc de l'amour à la chevelure de flamme... Si même elle meurt, on dirait : « Elle va naître à l'instant ! »

* * *

La poésie suivante est probablement la meilleure des 37 poésies du jeune écrivain. C'est un chef-d'œuvre de sentiment où Tourian donne la mesure de son génie, une page qui ne pâlirait pas devant les écrits des meilleurs poètes de l'Europe. Écoutons plutôt pour juger :

PETIT LAC.

Petit lac, pourquoi tes flots restent-ils stupéfiés et ne bondissent ils plus ? Est-ce parce qu'une belle femme s'est mirée avec désir dans ton miroir ?

Ou est-ce parce que tes flots admirent l'azur du ciel et ces nuages éclatants qui ressemblent à ton écume ?

Mon petit lac mélancolique, soyons amis. J'aime aussi comme toi à me recueillir, à me taire et à méditer.

Mon front a autant de pensées que tu as de flots ; mon cœur a d'aussi nombreuses plaies que tu as d'écumes.

Mais si les constellations du ciel venaient à tomber toutes ensemble dans ton sein, tu ne pourrais pas ressembler encore à mon âme, qui est une immense flamme !

Là, les astres ne meurent pas, les fleurs ne se fanent pas, les nuages ne mouillent pas, quand vous êtes calmes, toi et l'air.

C'est toi qui est ma reine, petit lac, car lors même qu'un vent te fait rider, tu me gardes encore en tremblant dans ta profondeur émue.

Bien des personnes m'ont repoussé, en disant : « Il n'a qu'une lyre. » L'une a dit : « Il est chancelant ; il n'a pas de couleur. » Une autre a dit : « Il se meurt ! »

Personne n'a dit : « Pauvre enfant ! Pourquoi donc se consume-t-il ainsi ? Si je l'aime, peut-être il deviendra beau et ne mourra pas. »

Personne n'a dit : Ouvrons le triste cœur de cet enfant, pour voir tout ce qui est écrit là-dedans... » — Là, il n'y a pas un livre, mais un incendie.

Il y a là des cendres !... un souvenir !... Que tes flots se troublent, petit lac, car un désespéré s'est miré avec envie dans tes profondeurs !...

MINAS TCHÉRAZ.

Professeur à l'Université de Londres.

LE ROI DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE.

Pendant toute la durée de l'histoire Égyptienne le roi y eut à remplir une triple position. Envers les dieux il fut le médiateur donné entre eux et les hommes, contre les ennemis de l'Égypte il était le premier général, et pour ses sujets le souverain absolu. Cela dépendait des circonstances, qu'il crût personnellement devoir accentuer principalement sa position comme grand-prêtre ou celle comme roi ; sa dignité demandait en tout cas une combinaison de ces positions. En général les princes puissants se sont montrés plutôt comme rois, les princes faibles plutôt comme prêtres ; ils cherchaient alors à regagner l'influence perdue dans le domaine politique par une position spirituelle. En théorie la position comme prêtre était regardée, ainsi que le démontrent les titres royaux, comme la plus essentielle ; de même que dans des autres pays cette fonction du souverain se maintint le plus longtemps. De la même manière nous voyons à Athènes et à Rome la désignation d'une autorité sacerdotale comme βασιλεύς ; où comme *rex sacrorum* survivre à la chute de la monarchie. On n'a pas osé interrompre envers la divinité la continuité de la fonction, même pas lorsqu'on trouvait bon de changer sous ce rapport les institutions politiques.

Dans la vallée du Nil la position sacerdotale du roi est dénotée par son titre principal *suten net*, qui désigne mot à mot le grand-prêtre du nomos d'Héracléopolis magna et le grand-prêtre de celui de Coptos, et n'a gagné que plus tard le sens de roi de la Haute et de la Basse-Égypte. Les divinités principales des nomes cités furent à Héracléopolis magna Her-schefi-u, l'Arsaphes des auteurs Grecs ; à Coptos Chem,

comparé par les anciens à Pan. Tous les deux sont regardés comme des divinités de la vertu générative dans le sens le plus ample du mot, qu'elle se manifeste dans la vie des hommes et des bêtes, ou dans celle de la nature se renouvelant chaque année. Ces deux personnages n'ont joué en eux-mêmes pendant les temps historiques de l'Égypte qu'un rôle secondaire. Chem ne gagne de l'influence que lorsque sa personne et son nom sont combinés avec ceux du dieu ithyphallique Amon-Râ de Thèbes ; pour Arsaphes des textes anciens donnent à entendre qu'il fut regardé comme fort puissant dans des temps plus reculés encore et qu'il perdit alors peu à peu son autorité. Le titre royal indiqué doit donc son origine à un temps, pendant lequel Arsaphes et Chem lui-même étaient encore considérés comme principalement influents, temps, beaucoup plus reculé que celui, dans lequel se développa le culte des divinités regardées plus tard comme les plus essentielles, celui de Ptah, Râ, Amon. Cette période préhistorique voyait déjà dans le roi avant tout le grand-prêtre, et le titre, se rapportant à ce fait a été conservé depuis jusqu'à la fin de la monarchie Égyptienne.

Dans les temps postérieurs parfois même le nom du souverain est pris de sa fonction pontificale. Ainsi certain roi de la 13^e dynastie est nommé Mer-menfitu, avec le titre du grand-prêtre de Mendes, d'un nome, qui vénérât avant tout une divinité génératrice se manifestant sous la forme d'un bélier et se confondant plus tard avec Osiris, le souverain des morts. Plusieurs Pharaons de la 21^e dynastie portent le titre « grand-prêtre d'Amon-Râ » de Thèbes, comme prénom, etc.

Si le titre du roi est pris de cette manière de certaines prêtrises, il n'est pas permis de déduire de ce fait, que l'état sacerdotal du roi eut été restreint aux dieux, dont il est cité ici comme prêtre. Tout au contraire : le roi avait le droit d'entrer à chaque moment dans chaque temple de la contrée, de paraître devant chaque dieu et d'y accomplir toutes les cérémonies appartenant au grand-prêtre actuel du temple. Ainsi le roi Piânchi, qui traversa l'Égypte vers 750 A. C., put entrer à Héliopolis sans plus de façons dans le temple, ouvrir le sanctuaire et voir face à face le dieu solaire Râ.

Ainsi qu'une foule de formules le prouvent, l'exercice de la grand-prêtrise fut au commencement non un droit, mais un devoir du roi. Il avait alors à faire l'offrande principale pour chaque Égyptien défunt, et en commémoration de ce fait cette cérémonie garda depuis le nom de « Royale offrande ». Lorsque l'agrandissement de l'empire rendit impossible l'exécution de toutes les fonctions sacerdotales, le roi fut forcé de les transmettre à des employés, qui les accomplissaient en son nom. Mais il ne renonça pas pour cela à sa position pontificale, et l'usage dura toujours, que le monarque eut à faire en personne les offrandes et réciter les prières aux jours de certaines fêtes, comme pendant la fête de la victoire sur un peuple étranger et à la fête principale de la récolte.

Le pouvoir d'exercer ses fonctions sacerdotales était déduit en ce qui concerne le roi, du fait qu'il était regardé comme un dieu, qui passait quelque temps comme homme sur cette terre, mais restait néanmoins similiaire aux dieux résidants dans les cieux. Il pouvait donc espérer ou plutôt exiger d'eux, comme d'êtres homogènes, la réalisation de ses désirs ; car dans le culte égyptien la formule « do ut des » fut l'idée principale. Le roi donnait au dieu des offrandes afin de lui procurer la nourriture et les boissons, et le garantir contre la faim et la soif. Pour ces bienfaits il demandait une récompense équivalente. Si cette dernière n'arrivait pas, le dieu perdait son droit aux offrandes et s'exposait par là à de graves inconvénients (1).

Erman (2) a essayé d'établir une différence de rang entre le dieu-roi et les autres personnages du panthéon, en expliquant, qu'Amon-Râ, Osiris, Horus et les autres divinités étaient nommés « dieux grands », tandis que le roi devait se contenter en général d'être « le dieu bon ». Cette distinction ne peut se maintenir vu les données des inscriptions. Lorsque celles-ci parlent des dieux grands, ils ne le font pas par antithèse quant au roi, mais aux dieux petits, c'est-à-dire aux personnages ne jouissant dans le temple en question que d'une véné-

(1) Voy. Wiedemann dans *Le Muséeon* X, p. 42 sqq., 199 sqq.

(2) *Aegypten*, p. 91.

ration plus insignifiante. Parfois l'une ou l'autre divinité porte aussi dans un autre contexte l'épithète de dieu grand, mais cela n'arrive que pour peu de dieux. Ce sont alors des divinités, auxquels on attribuait une position royale, comme à Osiris, le roi du pays des morts, ou à Amon-Râ, le souverain du Duat, du territoire souterrain, de sorte que cette désignation se rapporte plutôt à leur royauté qu'à leur divinité. En effet dans les temps les plus anciens le titre " dieu grand " est la désignation ordinaire du Pharaon, portée p. ex. par Snefru et Chufu (1), les premiers rois de la 4^e dynastie et les premiers souverains, dont on possède des monuments contemporains. Plus tard ce titre a été suppléé pour le roi souvent par *neter nefer*, groupe, que l'on traduit ordinairement par " dieu bon ", tandis que la traduction " dieu beau " — beau est le sens fondamental de *nefer* — paraît être plus recommandable. Comme chez beaucoup d'autres peuples on avait en Égypte l'opinion, que le roi devait être particulièrement beau, de même qu'on le représentait, également d'une manière analogue à d'autres peuples, très grand corporellement, sans se soucier dans aucun de ces cas de son extérieur réel. On a préféré l'épithète " roi beau " probablement parce qu'on aimait à comparer le roi au dieu Ptah de Memphis, à un dieu, qui joue dans l'ancien empire le rôle principal, et qui est surnommé souvent *nefer her* " au visage beau ".

Étant dieu le roi réclamait une adoration divine. Il l'obtint presque toujours après sa mort. Non seulement dans ce sens, qu'on lui fit les offrandes de mort, comme à chaque Égyptien, afin qu'il eut dans l'autre monde la nourriture nécessaire sous sa main, mais aussi pour gagner sa protection auprès des autres divinités ou afin de l'engager à exercer sa propre puissance divine. En outre la plupart des rois furent vénérés comme dieux déjà pendant leur vie, mais il est impossible dans l'état actuel de la science de constater, si cette coutume était répandue déjà pendant l'ancien empire et de quelle manière on adorait alors le

(1) Leps. Denkm. II. 2.

roi avant son enterrement dans le temple joint à sa pyramide. Le premier monument, qu'un pharaon fit dédier à sa propre nature divine est un temple d'Amenophis III (vers 1500 A. C.) à Soleb en Nubie, où il est représenté apportant des offrandes à sa propre personne (1). Un fait curieux à noter à cette occasion est, que parfois des personnes privées, des fonctionnaires, reçurent pendant leur vie l'épithète « dieu », comme p. ex. le gouverneur de la Nubie Pa-ur au commencement de la 19^e dynastie (vers 1400 A. C.) (2).

Un hymne de la 19^e dynastie (3) montre mieux que de longues déductions l'exactitude, avec laquelle on faisait du roi l'égal des dieux, en s'adressant au pharaon vivant par ces mots : « Lorsque tu te reposes dans ton palais, auquel soit vie, salut et santé, tu entends les mots de tous les pays, car tu es doué d'oreilles sans nombre. Ton œil est plus clair que l'étoile du ciel, il sait mieux observer que le soleil. Si l'on parle, la bouche parlante peut demeurer dans une place fermée, le mot parvient pourtant à ton oreille. Si l'on fait quelque chose en cachette, ton œil le voit ».

Le dieu, auquel le roi ressemblait le plus, dont il eut les propriétés et sous le nom duquel il était désigné, était le dieu Horus se manifestant en forme d'épervier. Il est assimilé à deux formes différentes de ce dieu, à Horus et à Horus d'or. Nul de ces figures correspond à l'Horus, qui est connu par la légende d'Osiris et qui a joué un rôle important même encore dans les cultes Romains du temps des empereurs, à Horus, le fils d'Osiris et Isis, qui vengea son père de l'assassin Set pour monter alors sur le trône de l'Égypte. Les deux formes d'Horus équivalentes au roi sont, ainsi que le démontrent les titres, des divinités solaires. Cela nous conduirait trop loin, de traiter ici les différences existant d'après l'opinion des anciens Égypt-

(1) Léps. Denkm. III, 85^a.

(2) Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. IV, p. 332.

(3) Pap. Anastasi II, 6, 3 sqq. et IV, 5, 6 sqq. Le passage démontre, soit dit en passant, que l'Égyptien demandait de son dieu la toute présance comme un de ses attributs divins, fait nié, il n'y a pas longtemps par Krebs (Wochenschr. f. klass. Philol. VIII, p. 148).

tiens entre ces dieux. Pour nous il suffit de constater, que l'Horus d'or est en relation intime avec le roi vivant, l'Horus tout court au contraire plutôt avec son moi immortel, existant après la mort dans le tombeau (1).

De même que le soleil donne la vie, la lumière et la chaleur, de même que tout existe par le soleil, tout doit son origine et sa durée au roi ; il est le soleil terrestre, qui a quitté le ciel pour vivre parmi ses sujets. La relation entre le roi et le soleil, exprimée par l'identification avec Horus, est devenue encore plus étroite depuis la 5^e dynastie. Depuis ce temps le roi porte à côté du titre *suten net*, dont nous venons de parler, régulièrement un autre *sa Rā* « fils du soleil ». L'origine de ce titre juste au commencement de la 5^e dynastie est racontée par une légende aitiologique égyptienne conservée dans un papyrus écrit à peu près 1800 A. C. (2). D'après ce texte le dieu solaire Rā rendit enceinte la femme d'un prêtre, elle engendra avec l'aide de divers dieux et déesses descendus à ce propos sur la terre, trois fils, qui montèrent plus tard tour à tour sur le trône de l'Égypte et furent, ainsi que le prouvent leurs noms, les premiers rois d'une dynastie, comptée par Manethon comme cinquième. En général on prétend, que le nom de « fils du soleil » a été donné au roi pour le fait, qu'il lui est possible de faire remonter par l'entremise de son père ou de ses ancêtres sa généalogie jusqu'à Rā. Il aurait donc été un rejeton divin dans le même sens, que les membres de familles nobles Grecs, qui prouvèrent leur origine divine par l'entremise des héros. Mais cette explication ne suffirait que pour un titre de rejeton de Rā, et non pour celui de fils, et en effet, pour autant que les textes donnent des explications, l'idée Égyptienne était autre. D'après celle-ci chaque roi était engendré lui-même par Rā ; son prédécesseur, le roi mort, n'était donc que son père nominal. Amenophis III nous a laissé une description de sa propre

(1) Voy. pour le nom Horus ou Ka : Petrie, *A season in Egypt*. p. 21 sq. ; Maspero, *Etudes Égyptiennes* II. p. 274 sq.

(2) Publ. Erman. *Die Märchen der Papyrus Westcar*. Berlin. 1890. Comp. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. 2^e édit. Paris 1889, p. 57 sqq.

procréation par la divinité (1), et nous retrouvons cette idée dans la légende Alexandrine, qui fit d'Alexandre le Grand un fils du dieu criocéphale Amon ; idée modifiée par Pseudo-Callisthène dans son roman sur Alexandre de manière à faire du roi Égyptien Nectanebo, qui étant sorcier aurait pris la forme d'Amon pour se rendre chez Olympias, le père réel du roi. Une telle manière de voir avait de grands avantages pour un Égyptien ; il pouvait nommer de bonne foi chaque roi fils de Râ, même si c'était un usurpateur et non un membre de la famille royale, car sa royauté en elle-même suffisait pour prouver, que le dieu était devenu son père. D'autre part, si un prince royal, qu'on s'était habitué à regarder comme héritier de la couronne, ne l'obtenait pas, chacun voyait par ce fait, que son père n'était que le roi, non le dieu.

La conception de la royauté, traitée jusqu'ici, est exprimée en Égyptien par la titulature du souverain, qui est composée de cinq parties distinctes, dont chacune est introduite par une formule consacrée : Horus ; maître du diadème du vautour et de celui du serpent ; Horus d'or ; *suten net* ; et enfin fils de Râ (du soleil). Ces groupes sont suivis chacun par une épithète s'accordant à cette formulation de la royauté. Ainsi le roi Amenophis II est nommé : Horus, le taureau puissant, grand par la valeur ; maître du diadème du vautour et de celui du serpent, qui rend grande la joie, qui laisse solenniser des fêtes à Thèbes ; Horus d'or, qui saisit avec sa force tous les pays ; *suten net* Râ, qui est grand en formations ; fils du soleil Amenophis, le régent divin d'Héliopolis.

En général les épithètes suivant la formule introductrice changent de souverain à souverain ; le nombre des cas, dans lesquels la même épithète est portée par plusieurs rois est très restreint. Cela n'arrive guère que pour la partie commençant par fils de Râ, qui pouvait être héréditaire dans une famille. Ainsi on connaît quatre souverains du nom d'Amen-em-hât,

(1) Une texte analogue trouvé récemment à Dér el bahari raconte, qu'Amon apparut sous forme du roi Thutmosis I à la reine Ahmes et la rendit enceinte de la future reine Hatasu (Hogarth, Academy. 1 Avril 1894 p. 294).

quatre Thutmosis, quatre Amenophis, douze Ramses. Lorsque l'Égyptien voulait désigner le roi par un mot, il prenait la partie du nom introduite par *suten net*, qu'on s'est habituée à appeler le prénom, tandis que les écrivains Grecs, et en suivant leur exemple, les auteurs modernes font usage, dans un tel cas, du mot donné après fils du soleil.

Parmi la foule d'autres dénominations trouvées dans les textes pour le souverain il n'y en a qu'une qui offre un intérêt spécial, c'est le groupe per āa « la grande maison », qui fut en usage surtout au temps du nouvel empire (après 1700 A. C.). Ce mot met à la place du nom royal, qu'on n'osait prononcer par vénération, celui de sa demeure, de même que d'autres textes désignent le régent par « le palais » « la porte double grande du palais, » etc. L'expression per-āa fut la plus populaire, le conte Égyptien la donne ordinairement au souverain, et elle a passé aux peuples étrangers comme dénomination du souverain Égyptien ; l'hébreu *pharaoh*, et le *piru* des Assyriens s'en déduisent.

La titulature royale, dont nous venons de parler, contient une expression, « maître du diadème du vautour et de celui du serpent, » sur laquelle nous devons revenir pour un moment. Le diadème du vautour est celui de la déesse Necheb(-it) s'incorporant dans la forme de cet oiseau. Nechebit fut premièrement déesse de la ville d'Eileithyia en Haute-Égypte, aujourd'hui El Kab, mais devint plus tard déesse tutélaire de la Haute-Égypte entière. Le diadème du serpent rappelle celui de Uat'(-it), déesse en forme de serpent de Buto, devenue peu à peu divinité de la Basse-Égypte. Le roi portant ces deux diadèmes fut donc souverain de la Haute et de la Basse-Egypte. Il porte ce titre depuis les temps les plus reculés, mais, fait à noter, il n'est jamais représenté portant les deux diadèmes. Il ne porte que celui du serpent, tandis que celui du vautour est réservé à la reine. Mais on ne pense pas dans ce dernier cas au vautour sacré de la déesse de la Haute-Égypte ; l'oiseau n'est ici que le symbole de la maternité. Le vautour est l'idéogramme ordinaire pour l'idée « mère », non qu'on ait cru, ainsi

que le prétend Horapollon I. 11, que chez ces animaux on ne trouvait point de males et que les femelles concevaient du vent du Nord, mais parce qu'on regardait le vautour comme un animal protégeant et défendant ses petits avec un dévouement exceptionnellement grand. La reine fut couronnée avec le vautour non comme souveraine, mais comme mère idéale, comme personnification du principe femelle et maternel.

Le titre « maître du diadème du vautour et de celui du serpent » s'appuie sur l'idée d'une bipartition de la vallée du Nil dans une partie supérieure et une autre inférieure, quoique le pays entier fût regardé depuis le commencement des temps historiques comme une unité, qui ne put avoir qu'un pharaon. Même lorsque le royaume fut partagé entre plusieurs princes l'héritier légitime du trône maintint la fiction qu'il était le maître de tout le pays et que c'était par un effet du hasard, qu'il ne pouvait exercer sa souveraineté que sur une partie de son empire. Le titre en question doit donc avoir été formé dans une période fort ancienne, pendant laquelle un prince fut assez heureux pour pouvoir unir le pays divisé jusqu'alors, fait, en commémoration duquel il se surnomma le maître des diadèmes des deux parties. Le pharaonat fut donc originairement un double règne, ce qui est rappelé aussi par plusieurs autres titres du roi dans les temps historiques, comme « maître des deux pays, » « unificateur des deux pays, » etc. Il porte deux couronnes, la couronne rouge ou verte de la Basse-Égypte et la couronne blanche de la Haute-Égypte, leur réunion, le Pschent, forme la couronne du pays entier, tandis qu'une couronne unique marquant ce sens fait défaut. Les textes mythologiques parlent souvent de ce dualisme ; un mythe raconte que la guerre entre les dieux Horus et Set trouva sa fin, lorsque Horus reçut la Haute, et Set la Basse-Égypte. Les Égyptiens ont retenu dans leur esprit conservateur, qui se montre dans toutes leurs institutions et surtout dans leurs titres, la vieille dénomination du roi, même dans un temps, où le vieux dualisme avait perdu depuis longtemps toute raison d'être et alors qu'un seul homme tenait depuis des milliers

d'années en main le sceptre de toute la vallée du Nil depuis les catarractes jusqu'à la mer.

La tradition nomme le roi, qui effectua cette union, et fut le premier pharaon, Menes. Il laissa sa double couronne à son fils et depuis un souverain succéda à l'autre d'après le droit héréditaire sans que ce fait ait nuit à l'idée ancienne de l'origine divine de chaque roi. En général le successeur fut le fils aîné, c'est-à-dire non le premier fils, que le roi engendra, mais le premier fils, qui lui fut né par sa « grande épouse royale, la reine de la Haute et de la Basse-Égypte, » femme qui était regardée comme la seule souveraine légitime et dont le rang et la puissance dépassèrent de beaucoup ceux de la foule des autres femmes du pharaon. Ordinairement la reine était la sœur germaine du roi. Cette coutume paraissant étrange à nos sentiments modernes était la conséquence de l'idée Égyptienne, que la descendance de la mère avait plus de valeur que celle du père. Pour un peuple primitif, chez lequel les relations sexuelles ne sont pas réglées, il est ordinairement difficile, si non impossible, de constater avec sécurité le père d'un enfant, tandis qu'on ne peut être en doute sur sa mère. En conséquence de ce fait on trouve chez beaucoup de peuples au commencement de leur civilisation un matriarchat plus ou moins accentué, qui fait place plus tard au patriarchat.

En Égypte cet échange n'a pas eu lieu ou au moins n'a pas été effectué d'une manière systématique. Surtout dans toutes les coutumes ayant relation quelconque avec le culte, la croyance à la prépondérance de la mère est restée jusque dans une période où les relations conjugales avaient été fixées depuis longtemps. Dans les généalogies des textes religieux la mère est nommée régulièrement ; parfois le père, apparaît à côté d'elle tandis que ce dernier ne se trouve seul que fort rarement. Dans la vie civile l'influence du père gagna déjà de bonne heure la première place, mais aussi ici la maternité garda théoriquement le primiciat. Cela était possible et d'autant plus facile que d'après le droit Égyptien homme et femme étaient égaux. Le fils et la fille avaient le même droit héréditaire non

seulement dans les familles particulières, mais aussi, ce qui est de grande importance, dans la famille royale. Manethon raconte, que sous Binothis (en Égyptien Ba-en-neter), troisième roi de la seconde dynastie (environ 4000 A. C.) on décida, qu'on avait à admettre les femmes à la dignité royale. Les événements joints par la tradition aux noms des rois des premières dynasties de l'Égypte sont en général de nature légendaire, on ne peut donc déduire de cette notice que le fait, que depuis des temps bien reculés on regardait dans la vallée du Nil la succession féminine comme possible. En effet on trouve dans ce pays dans des temps historiques plusieurs fois des reines régnant indépendamment, comme p. ex. dans la 6^e dynastie Nitocris, célébrée par la légende Grecque, dans la 18^e Râmaâka et dans la 25^e Ameneritis, qui devint l'aïeule des Psammétiqueides. Les documents font défaut pour pouvoir constater de quelle manière la succession se réglait au cas donné, si la fille ne suivit que lorsque nul fils légitime du roi n'existait ou si elle possédait des droits aussi contre ses frères mineurs. Il paraît que les idées là-dessus ont changé déjà dans l'Égypte ancienne.

Pour éviter toutes les querelles quant à la succession les souverains se mariaient avec leurs propres sœurs ; ils réunissaient ainsi leur prétentions sur le trône et faisaient de leur fils un héritier légitime de par le père et la mère. En général ceci suffisait. Mais parfois un cas se présenta, qui força le roi à un second mariage de famille. Lorsque le roi n'appartenait pas à la vieille tribu pharaonique, lorsqu'il était lui-même usurpateur ou fils de tel, qui avait du gagner une légitimité extérieure par le mariage avec une fille royale, le droit héréditaire de son fils était incontestable de la part de la mère, tandis que de la part du père il n'était fondé sur nulle ou que sur peu de générations. Une fille légitime du pharaon se mariant dans un tel cas et engendrant un fils mettait celui-ci de ce fait sur une marche plus rapprochée du trône que le fils du pharaon lui-même. Cela pouvait aisément donner lieu à des contestations de succession, surtout si ce petit-fils du roi était plus âgé que le fils du

pharaon ; circonstance très possible dans la vallée du Nil, où les femmes peuvent devenir mère déjà à 13 ans ou même plutôt (1). Pour éviter ce danger les rois se sont décidés parfois à faire de leur propre fille leur épouse légitime. Ramses II s'est marié de la sorte à plusieurs de ses filles, mais, comme les inscriptions ne parlent jamais d'enfants issus de ces mariages, on pourrait ne voir dans ces unions qu'une forme sans fondement réel. Mais dans un autre cas les textes prouvent qu'un tel mariage a été consommé. Le roi Pinet'em de la 21^e dynastie (vers 1100 A. C.) se maria à sa propre fille, née de son mariage avec sa propre sœur, et engendra une fille, qu'il nomma, aussitôt née, reine et épouse. Une telle union, regardée par l'homme moderne comme le pire inceste, était pour l'Égyptien une chose naturelle, dictée par la nécessité de l'Etat pour éviter des usurpateurs. On a tiré ici de la sentence « le ventre anoblit » la dernière conséquence. .

Dans la plupart des cas celui qui eut droit au trône fut le fils légitime aîné du roi. La naissance de cet enfant n'était pas fêtée d'une manière particulière. La grande mortalité d'enfants existant en Égypte, rendait assez invraisemblable la succession de ce prince, trop incertaine en tout cas pour qu'on eut osé le saluer dès sa naissance comme rejeton divin. Parfois, comme chez Ramses II ce ne fut que le treizième fils qui succéda après la mort de tous ses frères aînés au roi et prouva par ce fait que tous les autres n'étaient que d'origine royale et lui seul engendré du dieu.

Tant que le père vivait l'héritier présomptif ne jouait point de rôle dans la vie publique, mais les courtisans certainement cherchaient pour tous les cas à gagner sa faveur. Il ne se montrait comme prince que dans quelques cérémonies religieuses, dans lesquelles il avait à assister son père de même que le fils aîné le fit dans les cérémonies analogues exécutées par les sujets. Quelques rois trouvaient déjà de trop cette démonstration de la primogéniture, quand elle avait été

(1) Lane, *Sitten u. Gebräuche der alten Aegypter*. übers von Zenker I p. 167.

faite non par eux-mêmes, mais par un frère aîné, mort avant de porter la couronne. Ainsi Ramses II avait eu un frère aîné, qui mourut à peu près adulte, après avoir accompagné son père Seti I dans sa première guerre. Lorsque Ramses II, le plus vain de tous les pharaons, fut monté sur le trône, il aimait à prétendre, qu'il avait régné depuis sa première enfance, qu'il avait été depuis sa naissance roi de la Haute et de la Basse-Égypte etc., une indication, dont la fausseté était démontrée par l'existence d'un frère aîné. Pour éviter cette contradiction, il se décida à faire disparaître, autant que possible, le souvenir de ce prince, il fit détruire sur les monuments son nom et son image, de sorte, que nous ne possédons que fort peu de vestiges de ce prince et ne connaissons de son nom qu'une syllabe (1). Ramses II lui-même n'a joué malgré toutes ses assertions aucun rôle avant la mort de son père, il ne devint pas même corégent, position gagnée par d'autres princes Égyptiens. Mais cela n'arrivait que rarement, et ce fut seulement pendant la 12^e dynastie (avant 2500 A. C.) une coutume, que le père vieillissant nommait son fils aîné corégent et lui permettait de compter ces années de corégence comme années de règne. En général le pharaon régnait seul et absolu et représentait en lui seul la divinité se montrant sur cette terre. Ce ne fut qu'avec sa mort, que celle-ci s'éteignait pour revivre de nouveau dans son successeur.

La conséquence immédiate de cette insignifiance du prince héritier fut qu'il n'était pas élevé seul, mais avec les autres princes et les fils des fonctionnaires les plus haut placés. La forme de la légende sur Sesostris conservée par Diodor I. 53 nous transmet ce fait et ses données sont confirmées complètement par les inscriptions. Les enfants élevés avec le roi devinrent ses partisans les plus fidèles, ils reçurent les premières places de l'état et furent mariés souvent avec des princesses. Les pharaons ont toujours cherché à appuyer leur trône par des relations de familles avec de grands seigneurs de l'Égypte.

(1) Wiedemann dans Proc. Soc. Bibl. Arch. XII p. 258 sqq.

Volontairement ils acceptaient les mariages avec leurs filles, ou si cela était impossible, ils concluaient une alliance de lait et rendaient par ce moyen des membres d'une famille riche ou puissante nourrice royale mâle ou femelle (1). Les cérémonies, par lesquelles ces alliances se concluaient sont inconnues, les coutumes analogues d'autres pays rendent probable, que cela se faisait fait par une morsure dans la poitrine. En tout cas l'affinité entre les deux personnes était regardée comme très proche, à peu près comme l'affinité de sang dans l'Afrique moderne. Les alliances de lait furent recherchées surtout par des monarques faibles, dont le trône était mis en danger par des grands seigneurs et qui ne se sentaient pas assez fort pour leur résister eux seuls. De cette manière les rois du commencement de la 18^e et de la 26^e dynastie ont su gagner les éléments ennemis et fonder sûrement leur royauté. Les seigneurs regardèrent l'alliance de lait avec le roi comme un très grand honneur et se firent souvent représenter dans leurs tombeaux comme nourrices royales tenant le pharaon sur leurs genoux (2).

Nous ne savons que très peu des cérémonies en usage après la mort d'un roi et pour le couronnement de son successeur. Les inscriptions ne disent ordinairement que : Le souverain prit la royauté, il s'assit sur le trône d'Horus etc., sans ajouter de quelle manière cela fut fait. La difficulté est encore agrandie ici par le fait, que le groupe *suten chā*, qui désigne le couronnement du roi, sert aussi à exprimer chaque apparence en cérémonie du pharaon, et que par cela il est très difficile de décider le cas donné de quelle fête le texte en question veut parler. Nous pouvons constater qu'on laissait voler après le couronnement quatre oiseaux pour faire savoir à tout le monde dans toutes les contrées que le souverain avait pris la couronne rouge et blanche et était devenu de la sorte roi de la Haute et de la Basse-Égypte. Plus significatif que cette action symbolique était certainement l'usage, que le roi fît savoir son

(1) Maspero dans Proc. Soc. Bibl. Arch. XIV p. 308 sqq ; Wiedemann dans Urquell III p. 259 sqq.

(2) p. ex. Leps, Denkm. III 69 a.

avènement et ses titres aux fonctionnaires dans les différentes parties de l'Égypte et que ceux-ci publiassent alors l'événement, parfois par des inscriptions gravées sur des stèles spéciales (1).

Une des premières actions du nouveau roi fut, comme c'est encore l'usage dans l'Orient, de s'emparer du harem de son prédécesseur afin de ne pas laisser tomber les femmes royales dans les mains d'un usurpateur. Les textes historiques ne transmettent pas ce fait en détail, ils ne font que montrer le roi après son avènement en possession du harem du pharaon décédé, mais un texte religieux remplit cette lacune par une narration exacte. On peut faire usage de cette inscription sans scrupule pour la reconstruction des usages historiques, car une semblable légende ne contient dans une description pareille que des faits usuels au temps de son origine. Celle de notre légende doit être cherchée, quoique le texte conservé soit assez jeune, dans une période très-ancienne ; ce qu'elle raconte répond exactement au milieu social, qui devait se former en Égypte comme dans tout pays oriental sous l'empire de la polygamie et de l'institution du harem. La partie du texte (2), qui nous intéresse ici, est assez bien conservée ; quelques lacunes ne nuisent nullement à l'intelligence de l'ensemble. Nous y lisons : « [Le dieu Schu régnait sur tout le pays]. Voilà ! Le dieu Seb vit sa mère (ici la déesse Tefnut, l'épouse de Schu) et l'aima violemment. Son cœur s'affligea pour elle. Il parcourut la contrée pour elle pendant beaucoup de temps (?). Alors la majesté de Schu alla au ciel avec ses compagnons (c'est-à-dire : il mourut), Tefnut fut dans sa maison de couronnement à Memphis, elle alla à la maison royale de Schu vers midi..... Alors vint la majesté [du dieu Seb], il la trouva près de la place, qui porte le nom Pecharti. Il la prit avec violence, grande fut la terreur au palais, car Schu était allé au ciel et on ne put sortir du palais pendant neuf jours. Ces jours se passèrent pleins de terreur et de tempêtes, nul homme et nul dieu ne put voir son voisin. Alors Seb sortit dans sa forme

(1) Voy. Aegypt. Zeitschr. XXIX p. 117.

(2) Stèle d'El Arisch, Revers 1 3 sqq. ; publ. par Naville, Mound of the Jem pl. 25.

sur le trône de son père Schu. Les habitants de toutes les demeures se jettèrent par terre en l'adorant. Après 75 jours, Seb alla au pays du Nord ».

Les événements racontés par ce texte se suivirent donc de cette manière : Le dieu Seb tomba amoureux de sa mère, l'épouse du dieu alors régnant. Il paraît — la période n'est conservée qu'en partie et ne peut en conséquence se traduire avec sécurité — qu'il parcourut alors le pays, sans qu'on puisse décider, s'il le fit seulement pour ne plus voir la femme aimée ou s'il cherchait à gagner des partisans pour l'arracher à son père. En tout cas Schu mourut, son épouse alla au palais pour prendre possession de l'empire ou pour pleurer son mari. Mais en route Seb la rencontra et l'enleva, ce qu'il put faire d'autant plus facilement, que les habitants du palais n'osèrent quitter pendant 9 jours la demeure, probablement pour ne pas interrompre les cérémonies funébres en l'honneur du roi. Ces jours se passèrent pleins de terreur, mais à leur fin Seb monta le trône de l'Égypte, qui le salua comme son maître. Il resta encore 75 jours à Memphis, évidemment pour finir les funérailles de son père, cérémonie dont la durée était ordinairement d'à peu près 70 jours (1). Enfin, il quitta la ville pour parcourir l'Égypte comme c'était l'habitude de chaque pharaon après son avènement.

L'amour et le mariage entre la mère et le fils — car cela est le sens de l'enlèvement — qui choque nos sentiments, ne le fit pas chez les Égyptiens, chez lesquels « époux de sa mère » est un des titres les plus ordinaires d'un dieu. Le dieu avait engendré avec la déesse un fils, qui lui fut semblable. Lorsque lui-même mourut, le fils prit sa place pour engendrer avec le principe féminin, qui resta sans changement, à son tour, un fils etc. L'Égyptien a cherché à combiner de cette manière la croyance à l'immortalité de la divinité avec l'idée, que chaque individu divin devait vivre et mourir de la même manière que l'homme terrestre.

(A continuer).

A. WIEDEMANN.

(1) Voy. Wiedemann, Herodots Zweites Buch, p. 357 sq.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES DIVERSES PARTIES DU DISCOURS.

L'étude des diverses parties du discours est celle du *cadre* même de la grammaire syntactique et de la grammaire morphologique. Elle comporte les parties suivantes : 1° *distinction* et *caractères* des diverses parties du discours ; 2° *secours mutuel* entre ces diverses parties ; 3° *fonctions* de l'une remplies par l'autre. Dans tous ces cas on reste dans la syntaxe statique, car il n'en résulte pas de formation de pensée ou de proposition.

A côté des *idées principales* il y a les idées *auxiliaires* et les idées *suppléantes*, ce qui n'empêche pas que ces deux dernières ne puissent aussi être employées comme idées principales dans d'autres situations. Il s'agit, donc en réalité, plutôt de *fonctions diverses* des idées que d'idées différentes, cependant certaines parties du discours sont plus spécialement destinées à ces dernières fonctions.

D'où cette division en : 1° parties du discours *autonomes* ; 2° parties du discours *auxiliaires* ; 3° parties du discours *suppléantes*.

1° Parties du discours autonomes.

Les parties autonomes du discours doivent être examinées successivement dans leur concept et dans leurs fonctions.

A. *Concept.*

La classification se fait ici, non des divers *objets* qui peuvent être pensés : minéraux, végétaux, objets intellectuels etc., mais des diverses *idées*, ce qui est bien différent ; cependant les idées sont *adéquates* aux *objets* ; seulement ceux-ci ne sont pas tous des *êtres*. Quels sont donc les objets qui ne sont pas des êtres proprement dits ?

Quand nous avons une idée, nous voyons. Or, que voyons-nous quand nous ouvrons les yeux ? Je vois un arbre, un animal, mais je vois de plus le mouvement de l'animal, et par contraste l'immobilité de l'arbre. Voir l'animal et voir son mouvement sont deux attentions distinctes, quoiqu'en voyant l'un nous voyions toujours un peu l'autre, puisque l'objet total est l'animal en mouvement. Est-ce tout que nous apercevons alors ? Non, mais de plus la *situation* de l'arbre et de l'animal, le *milieu* et le *point du milieu* où il se trouve ; si avec les *yeux du corps* nous ouvrons les *yeux de l'esprit*, nous voyons aussi dans le *milieu du temps* qui n'est que l'*idéalisation du milieu de l'espace*.

Donc trois sortes d'idées : l'idée de l'*existence*, de l'être, celle de son *mouvement* ou de son *immobilité*, celle de sa *situation*. L'*importance du mouvement* est si grande que beaucoup de peuples sauvages en ont fait la base de la catégorie du genre : le *genre animé* et le *genre inanimé*.

Le *mouvement*, à son tour, réalise une *action* de ce qui se meut librement ou non, et cette action répétée, continue, ou qui disparaît, mais dont le résultat reste, constitue un *état*. D'où le mouvement implique 1° *mouvement simple*, 2° *action*, 3° *état* et *qualité*.

D'autre côté, le mouvement a une *direction*, il s'approche ou s'éloigne de tel ou tel point. Mais alors on est sur les confins de l'idée d'espace.

Enfin le mouvement engendre l'idée de temps ; sans mouvement, sans action, le temps n'existerait pas ou serait *insensible*.

La troisième sorte d'idées est celle de la *situation* ; elle en engendre bientôt d'autres. La situation dans l'espace donne celle dans le temps, et enfin celle dans l'esprit.

Puis, la situation n'est pas *absolue*, elle ne peut se déterminer que par rapport à un *point fixe*. C'est la *situation relative*, la *relation*. Si le mouvement s'y joint, toutes les relations grammaticales sont nées.

Aussi pour les grammairiens Arabes et les Indous, et ils sont dans le vrai, il y a *trois parties* du discours primordiales : 1° le *substantif*, objet, matière ; 2° le *verbe*, mouvement ; 3° la *particule*, situation.

Les *philosophes* ont le *même concept*. Ils distinguent l'*être*, le *mouvement*, et la *relation* ou les *lois*. Voir la classification des sciences positives d'Herbert Spencer et la nôtre. Schopenhauer distingue nettement : 1° la *matière*, 2° le *temps*, 3° l'*espace*. Sa classification est *incomplète* ; le temps et l'espace sont des *milieux* ; il faut *faire ressortir le mouvement* à côté du *lieu* et du *temps*. Cependant à un certain point de vue le *temps peut se confondre avec le mouvement*, et alors sa classification redevient juste et coïncide avec la nôtre 1° *matière*, 2° *mouvement-temps*, 3° *espace*. Tout arrive *sur la matière dans l'espace par le mouvement*.

L'importance du mouvement a été mise encore plus en vedette par les découvertes de la science moderne. Le principe de la *réversibilité des forces* repose tout entier sur le *mouvement*, cause de la réalisation de tous les phénomènes, auxquels la matière offre son *substratum*.

Ainsi *trois idées principales* : la *matière*, le *mouvement*, le *milieu de l'espace* auxquels correspondent les trois parties du discours essentielles : le *substantif*, le *verbe* et la *particule*.

Ces trois sortes d'idées ont-elles toujours coexisté, ou l'une est-elle plus ancienne que l'autre ? Si l'on se pose en raison pure, on ne peut conclure qu'à la *coexistence* des trois, ou à la *préexistence* du substantif. L'homme ne voit pas l'objet, *plus* son mouvement, *plus* sa situation ; il voit *le tout ensemble*. Mais ce qui frappe surtout ses yeux, c'est l'*objet*. D'ailleurs, celui-ci peut ne pas se mouvoir, et alors l'idée du mouvement est éliminée.

Mais, si l'on consulte l'expérience ilinguistique, la morpho-

logie, car force est bien d'étudier l'idée sur le mot, son miroir, qui est seul visible, on éprouve d'abord un certain embarras. La particule semble plus ancienne que les deux autres ; mais entre le substantif et le verbe il y a lutte de priorité. En sanscrit, les racines sont toutes verbales, ce sont ces racines verbales qui créent ensuite des substantifs. Sayce ne peut admettre ce résultat, et il croit que malgré cela le substantif a commencé. C'est qu'en effet des indices très nets seraient dans ce dernier sens. Dans une foule de langues le pronom affixé au verbe et qui sert de sujet est un pronom possessif ; pour exprimer *Primus aime*, on dit : *de Primus l'amour* ; dans cet état il n'y a pas de verbe, celui-ci n'apparaît qu'avec la naissance tardive du pronom prédicatif.

La *sériation* serait donc : *substantif*, puis *verbe*, ce qui n'empêche pas ensuite une *réaction*, et l'on voit plus tard le verbe former des substantifs.

Ce qui confirme cette priorité du substantif, c'est que vis-à-vis de la substance, le *mouvement séparé* est une *abstraction*, et que l'esprit humain répugne longtemps à celle-ci. Cela est si vrai que nous faisons d'une *action* une *personne*, et c'est là l'un des fondements de la mythologie. L'action de mourir est une action, nous en faisons quelqu'un, et malgré nous nous personnifions encore souvent la *Mort* ; de même l'*Amour*, la *Guerre* etc., et voilà l'Olympe rempli de dieux qui n'ont pour cause que la *conversion toute naturelle d'un verbe en un substantif*.

Quant à la *particule* elle est peut-être plus ancienne que l'une et que l'autre. La première parole de l'homme est le *geste*, ou quelque *cri* aidé par le geste. Or, le geste désigne tel endroit *ici, là, à telle distance de celui qui parle*, en même temps qu'il désigne un objet par sa situation, sans le nommer autrement. La particule est donc peut-être le plus ancien mot du discours.

Il ne faut pas croire que cette division nette entre les idées substantives, les idées verbales, et le groupe de celles exprimées par les particules se soit faite dès le commencement. A une certaine époque, et cela constitue à l'état statique les langues non-

formelles intérieurement, on confondait même le substantif et le verbe ; celui-ci n'était qu'un substantif ; le mot, *aimer* était l'*amour* ; le *sujet* du verbe se mettait au *génitif*, comme son complément, de même que le complément du substantif. Il n'y avait pas de nominatif, ni de pronom prédicatif. L'idée verbale n'existant pas nette dans la syntaxe statique, dans la syntaxe dynamique la proposition véritable ne pouvait pas naître. On n'avait que des *séries de couples* de deux mots en dépendance réciproque.

Mais les parties du discours d'après la classification courante sont au nombre de plus de trois, c'est qu'en effet chacune d'elles se subdivise en plusieurs autres. Le substantif est le seul qui reste sans en produire. Le verbe et la particule ont chacun des branches très importantes.

Le verbe exprime le *mouvement*, par opposition à la *matière*, mais le mouvement est de plusieurs sortes. Il peut être absolument *involontaire*, c'est un mouvement pur, causé ordinairement par l'action des autres objets, mais qui peut être intérieur aussi. Il peut, au contraire, être *volontaire* à un degré quelconque ; alors le mouvement devient une *action*. Cette distinction nette entre le verbe de *mouvement* et celui d'*action* est bien tracée par la langue Javanaise qui, au lieu de notre division ordinaire en *transitif* et *intransitif*, fait seulement celle-ci. En réalité, les deux divisions existent, mais n'appartiennent pas au même ordre d'idées. Dans le système Javanais, il y a confusion entre le mouvement *involontaire* et l'*état*. Ainsi, d'un côté, les verbes *croître*, *pourrir*, *périr*, *guérir*, *vivre* ; de l'autre les verbes : *marcher*, *monter* ; ce qui est plus curieux, c'est que le verbe *voir* y exprime lui-même un mouvement involontaire ; tandis que pour nous il est tout-à-fait transitif, il s'assimilait au verbe neutre. Le verbe volontaire, le verbe d'action véritable, est *regarder*. Dans le verbe *tomber par accident*, il y a un verbe d'action involontaire ou d'*état* ; dans celui *tomber volontairement* il y a un verbe d'*action*.

Lorsque l'action devient *habituelle* ou répétée, il en résulte cette fois un *état* ; par exemple : *l'homme est bon*, c'est-à-dire

l'homme = *bon* ; *bon* étant le véritable verbe, présente le résultat d'une série d'actions ; ce n'est que par une foule d'actes de bonté que *l'homme* est bon. Quand on dit que l'adjectif est un attribut, c'est une inexactitude, l'adjectif attribut est un véritable verbe de qualité.

Donc le verbe comprend : 1° le verbe de *mouvement* ; 2° le verbe d'*action* ; 3° le verbe de *qualité*.

Ce dernier est un véritable adjectif ; cependant tant qu'il conserve sa fonction, il n'est qu'une partie du verbe. Mais, lorsqu'il prend une *fonction autre*, lorsqu'il *qualifie* le substantif, il devient une partie du discours *autonome*, c'est l'*adjectif* ; s'il qualifie le *verbe*, il devient une autre partie *autonome*, c'est l'*adverbe*. De là 1° *l'homme (est) bon* ; 2° *l'homme bon* ; 3° *l'homme vit bien*.

Le verbe a procréé l'adjectif et l'adverbe, du moins, l'adverbe qui se forme d'un adjectif.

La *particule de lieu* a une génération bien plus nombreuse. Elle est d'abord l'adverbe de lieu, et celui qui fixe la *position* d'un objet. Mais la position est *relative*. Il faut un point de *départ* ou de *repère* pour le fixer, *des coordonnées*. La coordonnée la plus naturelle et la plus simple est *celui même qui parle*. Je mesure la distance à partir de moi-même. Les premiers adverbes qui ont accompagné le geste sont tout *subjectifs* : *ici*, *là*, *là-bas*, puis *près*, *loin*. C'est l'adverbe de *lieu* proprement dit, très court morphologiquement, parce que l'idée est très usuelle et doit être exprimée vite. Mais la situation doit être déterminée davantage, l'objet peut être *éloigné* ou *absent*, et il faut des coordonnées prises ailleurs que dans le *moi* ; de là les situations *relatives* : *en haut* devient *au dessus de* ; *en bas* devient *au dessous* ; *loin* (qui signifie : *loin de moi*) devient : *loin de*. En un mot, la préposition locative est née. Du reste, l'adverbe, comme la préposition, après avoir exprimé seulement le *lieu*, exprime ensuite le *temps* qui est la relation de lieu *idéalisée* et *successive*, et enfin la relation de *causalité*, plus idéalisée encore, et par conséquent, la *situation logique* des idées, les unes relativement aux autres.

La *préposition* est née, et c'est le plus puissant instrument. Morphologiquement toute la grammaire va en sortir ; c'est son emploi qui arrache à l'état d'isolement, et à travers l'agglutination mène jusqu'à la flexion. Psychiquement son importance n'est pas moindre. Elle représente le milieu et son action ; elle ouvre la série des relations. Elle joue le rôle d'intermédiaire entre le verbe et le substantif, de manière à ce que la proposition puisse se constituer.

Bientôt la pensée se développe ; des *séries de pensées* s'unissent dans la *coordination* ou la *subordination* ; ce qui va former le lien entre elles, ce sera encore la préposition, mais elle prendra dans cette fonction nouvelle le nom de *conjonctions*.

La *filiation* est facile à tracer.

ordre d'idées du *lieu* ; *adverbe* : en arrière, *préposition* : derrière, *conjonction* : après que

adverbe : là, *préposition* : à, *conjonction* : où

adverbe : au dehors, *préposition* : hors de, *conjonction* : sauf que

ordre d'idées du *temps* ;

adverbe : alors, *prépos.* lors de, *conj.* lorsque

adverbe : depuis, *prépos.* après ; *conj.* après que

ordre d'idées de la *causalité*

adverbe : en conséquence *prépos.* en conséquence de (génit.)
conjunc. c'est pourquoi

adverbe : ainsi *prépos.* par le moyen de (instrumental) *conjonction* parce que

Cette primordialité et ce rôle de l'adverbe parmi les particules sont parfaitement marqués dans les langues Océaniennes qu'on pourrait appeler les *langues à particules*. Il n'y a là presque pas de prépositions, mais des adverbes qu'on nomme *particules de direction*, et qui encombre le discours. On dirait que le lieu *subjectif* n'a pas pu se transformer encore en lieu *relatif*, et que l'esprit est resté en route entre les deux ; en voici des exemples et des preuves.

En Maori et dans les autres langues Polynésiennes on ex-

prime si l'action est dirigée contre la première personne (particule *mai*), ou contre la seconde (particule *atu*), ou contre la troisième (particule *ifi*, *ifo*). Ces particules disparaissent peu à peu devant les prépositions véritables.

Dans l'adverbe, dans la préposition et dans la conjonction qui ne sont que la même partie du discours à *trois faces*, ou plutôt en *trois fonctions* différentes, il y a, à côté de la *situation*, le *mouvement*. En effet, la *situation absolue* ou la *respective* ne reste pas toujours la même, lorsqu'il s'agit d'un objet qui se ment. Aussi l'on distingue la situation *avec* ou *sans* mouvement ; à côté de *hic* et *illic*, il y a *huc* et *illuc*. Ce n'est pas tout : le mouvement *éloigne* ou *rapproche* l'objet envisagé de tel autre qui forme le *point de repère*. Le mouvement amène à envisager la *direction* du mouvement ; à côté de *huc* et *illuc* qui est un mouvement de *rapprochement* se trouvent *hinc* et *illinc* qui sont des mouvements d'*éloignement*.

Ainsi la situation se divise en situation *absolue* : en *haut*, en *bas* ; situation *subjective* : *ici*, *là* ; situation *relative* : *près de*, *loin de*, *sur*..

Chacune de ces situations peut être *sans* mouvement ou *avec* mouvement.

S'il y a mouvement, ce mouvement *éloigne* ou *rapproche*. Il peut aussi ne pas rapprocher ni éloigner, être *intérieur* et purement *rotatoire*.

D'autre côté, la situation peut être dans l'*espace* ou dans le *temps* ou dans la *causalité*.

D'où le tableau suivant :

Situation dans l'espace.

	<i>Situation</i>	<i>mouvement</i>	<i>direction du mouvement.</i>
<i>absolu</i>	en haut, en bas, partout	avec repos, ou avec mouvement	du dedans au dehors ou du
<i>subjectif</i>	ici, là,	intérieur ou avec	dehors au dedans
<i>relatif</i>	sur, sous	mouvement exté- rieur	vers un objet ou à partir d'un objet

Situation dans le temps.

<i>absolu</i> toujours, quelque- fois, jamais		
<i>subjectif</i> aujourd'hui, de- main,	comme ci-dessus	comme ci-dessus
<i>relatif</i> plus tôt, plus tard que		

Situation dans la causalité.

<i>absolu</i> certainement, nullement, peut-être		
<i>subjectif</i> ci-dessus, ci-après	comme ci-dessus	comme ci-dessus
<i>relatif</i> en conséquence de		

Dans une autre direction l'adverbe de *lieu* engendre le *pro nom*. L'inspection du tableau qui précède a déjà fait entrevoir le *processus*. Le pronom personnel : *moi, toi, lui*, tire déjà son origine de la situation, non seulement au point de vue *morphologique*, mais aussi au point de vue *psychique*. *Moi* c'est le point de *départ* et de *repère*, c'est *ici* ; *toi*, c'est *là* ; *lui*, c'est *là-bas*. Le pronom *personnel* a une *racine locative*. Quant à celui de la 2^e personne qui a de nombreuses expressions, il forme l'image de la situation relative. On pourrait citer à l'appui des exemples morphologiques tirés d'une foule de langues. La dénomination de pronom *démonstratif* est tout-à-fait juste.

Nous laissons de côté pour le moment sa fonction de remplacer le substantif que nous envisagerons plus loin.

A son tour le pronom engendre l'*adjectif* déterminatif et l'*article* : de l'expression *tous* à celle *tous les hommes*, de *chacun* à *chaque*, d'*aucun* à *nul* on sent que la transition est insensible. A son tour c'est l'*adjectif démonstratif* qui devient l'*article* ; l'étymologie du *le* français venant de *ille* ne laisse aucun doute.

Ainsi voici toutes les parties du discours engendrées ; il reste l'*interjection* seule. C'est que ce n'est pas une véritable partie du discours. Elle les contient toutes à la fois ; nous y reviendrons avec plus de détail. Qu'il nous suffise d'indiquer que l'*interjection* est une proposition tout entière, de même que certains mots non interjectifs *oui*, *non*, auxquels nous ferons une place à part.

Chacune des parties du discours se *subdivise* à son tour, et il nous faut tracer les *amorces* de quelques unes de ses divisions.

Le substantif comprend 1° le substantif *propre* ; 2° le substantif *commun* ; 3° le substantif *verbal*. Le premier est subjectif et concret, le second objectif, le troisième abstrait, qualités que nous examinerons plus tard. Le substantif propre ne désigne qu'une seule personne ou qu'une seule chose au monde ; *Pierre.... Rome* ; il *individualise* au plus haut point. Le substantif commun est bien connu. Le substantif verbal est de plusieurs sortes : 1° le nom d'action ou de qualité : la *vente*, la *bonté* ; 2° celui d'agent : le *vendeur* ; 3° celui du lieu où l'on fait l'action : un *tir* ; 4° celui du temps de l'action ; 5° celui de l'instrument de l'action ; 6° celui du but de l'action etc. Le substantif verbal est le même que celui qui exprime une qualité abstraite : *blancheur* etc., puisque l'adjectif n'est, en réalité, qu'un verbe de qualité.

L'adjectif comprend 1° l'adjectif *qualificatif* (lorsqu'il sert d'attribut, c'est un véritable verbe) ; 2° l'adjectif *attribut* ; 3° l'adjectif *déterminatif*. Ce dernier comprend 1° le *mot de nombre* ; 2° l'adjectif *démonstratif*, 3° l'adjectif *indéfini*. Quant à l'adjectif *possessif* ce n'est qu'un *succédané* du pronom personnel au génitif ; il n'existe que morphologiquement. L'*interrogatif* et l'*exclamatif* constituent un mode d'être qui sera expliqué plus loin, et le *conjonctif* n'est qu'une fonction spéciale dont nous parlerons dans les rapports entre propositions. L'adjectif qualificatif comprend 1° le mot de *qualité*, 2° le mot d'*état*, 3° le mot d'*action*.

Le premier de ces mots est l'adjectif proprement dit : *vert*, *blanc*, *bon* ; le second tient de plus près au verbe proprement

dit, mais il est devenu assez adjectif pour s'accorder, c'est l'adjectif verbal ; le troisième est un véritable participe, mot que nous retrouverons plus loin.

Le *pronom* est *personnel*, *démonstratif* ou *indéfini*. Le pronom personnel se présente, comme personnel direct, comme personnel par référence (adjectif possessif), comme personnel par une double référence (pronom possessif). Dans les deux derniers cas sa fonction se relie aux rapports des diverses propositions ; nous l'y retrouverons. Le pronom démonstratif n'est que le développement du pronom personnel de la troisième personne ; nous le retrouverons dans sa fonction principale qui est de représenter le nom, dans les rapports de proposition à proposition. Quant au pronom indéfini, ce n'est qu'un pronom abstrait, le plus remarquable est *on*. Les pronoms conjonctifs ou interrogatifs ne sont que des modalités de pronoms que nous expliquerons plus loin ; il s'agit d'une *modalité*, et non d'une division.

Nous avons déjà posé la division des verbes, en verbes de qualité, en verbes de mouvement involontaire, en verbes d'action. Nous ne mentionnons pas ici celle habituelle en actif, passif, neutre, transitif, ce sont des modalités de la relation entre les idées, que nous exposerons lorsqu'il s'agira des relations.

Les *adverbes*, au point de vue de leur origine, se divisent en deux grandes classes : 1° ceux qui proviennent des *adjectifs* et 2° ceux qui sont *autonomes* ; les premiers forment les adverbes de manière et ceux de quantité ; les deuxièmes, ceux de lieu et de temps.

Les *prépositions* expriment les idées : 1° de *lieu*, 2° de *temps*, 3° de *cause*.

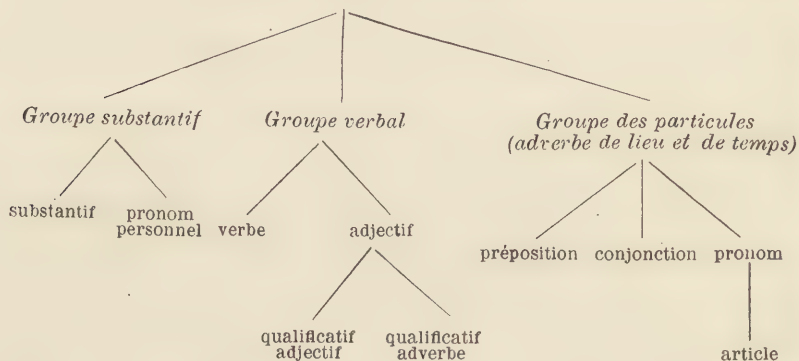
Enfin l'*article* est défini ou indéfini. Mais nous verrons que, ce petit mot doit être retiré des parties du discours autonomes et forme en réalité un affixe du substantif pour le déterminer.

Telles sont les différentes parties du discours. Faut-il conserver l'ancien classement que nous avons adopté ? Oui, mais en en retirant, d'un côté, l'interjection qui ne saurait être une

partie du discours, puisque c'est un discours entier, et d'autre côté l'article qui n'est qu'un substantif déterminé.

Puis il faut conserver en même temps les trois groupes admis par les grammairiens Hindous et Arabes si judicieusement, et établir le tableau suivant

Idee holophrastique (interjective ou condensée : oui, non).



Dans ce tableau nous avons compris l'article et le pronom, mais seulement en tant qu'ils jouent leur rôle autonome, nous allons les retrouver un peu plus loin dans un autre.

En dehors des parties du discours se trouve l'interjection, parce que ce n'en est pas véritablement une. C'est une modalité qui affecte toutes les parties du discours ; un verbe peut être *interjectif* par l'intonation qui lui est donnée : *je meurs !* un substantif *ciel !* un adjectif : *affreux !* nous verrons qu'une proposition entière peut être interjective. Quant à l'exclamation exprimée par un mot spécial, l'interjection *ah ! hélas !* nous verrons qu'elle peut affecter une idée seule : *abandonné, hélas !* ou toute une proposition *hélas ! il ne vint pas*, ou même remplacer toute une proposition et la former à lui seul *hélas !* On voit que ses fonctions sont bien différentes. Comme idée, il sort des parties du discours, et forme à lui seul un langage spécial, celui du sentiment, distinct de celui de la *pensée* ; à ce titre, nous le retrouverons un peu plus loin.

Telles sont les parties du *discours* relatif à la pensée, et

exprimant des idées autonomes, il nous reste à observer celles auxiliaires et celles suppléant les autres.

Mais auparavant remarquons qu'entre les parties du discours ci-dessus énumérées il n'y a pas d'abîme, qu'il y a même des *intermédiaires*, des parties du discours *mixtes*.

On peut signaler comme telles : l'*infinitif* qui tient le milieu entre le verbe et le substantif ; le *participe* entre le verbe et l'adjectif ; le *gérondif* ou absolutif entre le verbe et l'adverbe ; le pronom *relatif* entre le pronom et la conjonction. D'où le tableau suivant :

Parties hybrides.

<i>participe</i>	<i>infinitif</i>	<i>gérondif</i>	<i>pronom relatif</i>
verbe + adj.	verbe + subst.	verbe + adv.	pron. + conjonction

B. *Fonctions.*

Chaque partie du discours joue dans ce discours des fonctions multiples. En outre, chacune remplit quelquefois celles de l'autre, par exception.

a) *fonction multiple propre.*

Nous nous contenterons de donner des exemples.

L'adjectif joue deux rôles différents principaux. Il est *attribut* ou *qualificatif*. Dans ce dernier cas, il qualifie un verbe ou un substantif. Dans le dernier sous-cas, il est déterminatif ou qualificatif proprement dit.

Le pronom est un nom subjectif, ou bien représente un substantif.

On pourrait ainsi établir les fonctions diverses de chaque partie du discours; fonctions que nous verrons en statico-dynamique.

b) *fonctions d'emprunt.*

Le substantif a tenu lieu de verbe dans le premier état du langage.

Dans le même état, le pronom possessif a remplacé le sujet.
L'adjectif a tenu lieu d'adverbe.

L'adjectif peut faire fonction de substantif : το καλον, le bien.

2° Parties du discours servant d'auxiliaires.

Toutes les parties du discours peuvent fonctionner comme *autonomes*, sinon comme *principales*. C'est ainsi que le verbe *être* a son emploi dans la signification d'*exister* qui ne dépend d'aucun autre ; c'est ainsi que l'article lui-même a d'abord été un pronom démonstratif dépendant, mais ayant sa fonction directe propre.

Mais certaines ont pris pour fonction habituelle d'aider seulement certaines autres à exprimer leur concept plus facilement.

Il faut bien se rendre compte d'une manière exacte de ce rôle d'auxiliaire, car sa signification est, en réalité, autre, et bien plus étendue qu'elle ne l'est dans l'opinion commune.

L'*auxiliaire* a pour mission non de remplacer un autre mot, car alors on rentre dans la classe des mots suppléants, mais 1° d'exprimer indirectement une catégorie grammaticale qui ne peut l'être directement, 2° de classer une substance ou une action, de manière à lui assigner une place dans les objets ou les idées, 3° de prendre, à la place du mot principal, la charge des catégories accessoires et de l'expression des relations.

Par ailleurs, l'*auxiliaire* peut être concret ou abstrait.

Telles sont diverses fonctions que nous devons décrire sommairement ici. Mais si nous les distinguons entièrement, c'est pour les besoins de la démonstration, car elles sont fréquemment cumulées.

La première fonction de l'idée auxiliaire est d'exprimer *une catégorie qui n'existe pas*. En voici des exemples. Beaucoup de langues n'ont pas de futur ; non seulement elles ne l'ont pas morphologiquement, mais elles ne le possèdent même pas psychiquement. Le futur, en effet, est un temps *imaginaire*, il n'a pas d'existence réelle, palpable. Aussi l'anglais, l'allemand, le russe, le persan, le grec moderne et bien d'autres l'expriment par *vouloir* ou *devoir* suivis de l'infinitif. Les verbes *devoir* et

vouloir sont donc, dans ce sens, des verbes auxiliaires. De même, l'idée du temps absolu peut manquer ; des langues ne s'occupent pas directement de savoir si l'action est ou non terminée, mais alors, comme en français, le verbe *avoir* suivi du participe passé l'exprime indirectement : *j'ai fait cela* pour *j'ai cela fait*. Le français n'a pas d'optatif, il se sert de *je voudrais* suivi de l'infinitif. D'autre part, l'idée du passif manque à beaucoup de langues, le verbe *être* l'exprime indirectement en convertissant le passif en intransitif. Enfin le verbe intransitif lui-même s'exprime au moyen du verbe *être* quand l'attribut est un adjectif, ce verbe est alors détourné de sa signification de *se tenir debout* et employé comme copule.

Le second emploi consiste à *classifier*. Nous avons décrit le processus plus haut. Dans les langues Algonquines, le mot devenu inusité dans la langue courante et qui se compose avec le verbe est un auxiliaire ; il rattache l'idée à un point fixe et matériel, cette idée sans cela serait trop abstraite et ne se comprendrait pas, outre qu'elle n'aurait pas un sens complet. Elle doit jeter l'ancre, se fixer, et c'est à cela que lui sert le mot auxiliaire. Les applications de ce principe sont nombreuses dans les langues primitives. Nous les avons passées déjà en revue. Dans ce sens opèrent les mots figuratifs de l'Égyptien mis à la suite des mots phonétiques, et les mots auxiliaires Chinois fixant le sens des homophones. Dans ce sens aussi sont les préfixes des langues Bantou, s'ils ont eu d'abord un sens concret.

La troisième fonction des auxiliaires consiste à *débarrasser les idées principales* des concepts accessoires de nombre, de genre, de temps, de relations. C'est ainsi que la marque du féminin et du pluriel, au lieu de se placer sur l'idée principale, viendra frapper une idée intermédiaire auxiliaire, en général, plus large que l'idée principale particulière. Deux raisons existent de ce procédé, l'une théorique, l'autre pratique. La raison théorique est celle-ci : il est bien difficile qu'une idée *purement abstraite*, comme le nombre, le temps, le genre, la personne, puisse s'allier directement avec une idée *purement*

concrète et individuelle ; bien plus facile sera la combinaison si l'on *interpose* un mot moitié concret, moitié abstrait. La raison pratique est plus puissante encore, il est difficile d'appliquer sur chaque racine tour à tour, par exemple, une conjugaison un peu compliquée, marquant à la fois la personne, le mode, le temps, la voix, quelquefois même le genre et le nombre ; ce placement sans cesse renouvelé des indices fatigue l'esprit, et exige un perpétuel effort ; sur certains verbes, au contraire, très usuels, on s'habitue à ces associations, qui s'opèrent ensuite toutes seules sans réflexion actuelle ; on parle vite et sans effort. Pourquoi ne pas se servir alors de ces verbes comme auxiliaires, y appliquer toujours les modes, les temps etc. et se contenter d'ajouter ensuite la racine de chaque verbe actuel.

Aussi l'emploi des auxiliaires dans cette dernière fonction est-il très fréquent. On ne parle ordinairement que des *verbes auxiliaires* ; mais d'autres parties du discours remplissent aussi ce rôle. Prenons un exemple en français.

L'*article* est un petit mot qui a la plus grande importance pour donner à notre langue son caractère *analytique* et pour faire circuler entre chaque idée l'air et la lumière. Supprimez l'article, et le français perd toute sa physionomie ; il acquerra quelques qualités qu'il n'a pas, mais il perdra les siennes qui sont grandes. Or quel est le but principal de l'article ? Est-ce de distinguer le cas où il s'agit de déterminer, de dire qu'il s'agit de tel individu ; *l'homme*, et non pas *un homme* ? Non, car *l'homme* est une expression encore vague, il signifie non seulement : *tel homme*, mais aussi *tout homme*. Sa portée est d'ailleurs bien autre. Il sert à *décharger* le substantif du genre, du nombre et des cas. En ne tenant compte que de la prononciation, ces idées *le soleil*, *les soleils*, *du soleil*, *des soleils*, *la lune*, *les lunes*, *de la lune*, *des lunes*, *à la lune*, *au soleil*, *aux lunes*, ne se distinguent que par l'article, les mots : *soleil* et *lune* restant invariables dans la prononciation, à moins que les règles du *sandhi* ne fassent sonner l's, ce qui ne fait apparaître que le pluriel ; au contraire, l'article exprime toutes les caté-

gories grammaticales qui concernent le substantif. Toujours d'après la prononciation, dans *j'aime*, *tu aimes*, *il aime*, *ils aiment*, *aime* est invariable, c'est le pronom qui marque toutes les personnes, le nombre, etc. Enfin dans : *j'ai aimé*, *tu as aimé*, *il a aimé*, *nous avons aimé* etc. le mot *aimé* est invariable, c'est le verbe *avoir*, qui marque la personne, le nombre, le temps, le mode.

Donc le verbe auxiliaire, le pronom, l'article, remplissent, à ce point de vue, en français le même rôle, lequel consiste à prendre les diverses indices grammaticaux, de sorte que le substantif, que le verbe se réduisent au radical. D'où le double avantage d'attacher un concept abstrait à un mot demi-abstrait, et d'appliquer les concepts à quatre ou cinq mots qui y sont accoutumés.

En français, le mot ainsi devenu auxiliaire est un mot vide ou à peu près vide, qui n'a plus de sens substantiel. C'est ainsi que l'article *le*, *la*, *les* signifiait d'abord : *celui-ci*, *celui-là* etc. *ille*, *illa* mais qu'il n'a plus ce sens, c'est ainsi qu'*être* ne signifie plus guères *exister*, qu'en tout cas ce ne sont pas des mots exprimant une chose concrète. Voici donc ce qui va dériver du groupement : d'un côté, vont se ranger toutes les idées *abstraites*, de l'autre, va rester isolée l'idée *concrète* ; les premières sont par exemple : *le*, *les* *la*, *du*, *de la*, *des*, *au*, *aux* ; les secondes, seulement *soleil*, *lune*. Les idées abstraites sont : *j'ai*, *tu as*, *vous avez*, *j'avais*, *j'aurais*, etc. l'idée concrète unique : *aimé*. Voilà donc les idées abstraites, grammaticales, réunies en un faisceau, pendant que l'idée concrète est isolée, tandis que dans d'autres langues comme en latin, les deux forment un seul conglomerat : *sol*, *solis*, *solem*, *sole*, *soles*, *lunu*, *lunarum*, *lunam*, *lunae*, *lunas*, *lunis*. De plus, d'après la structure du français, toutes les idées abstraites vont *précéder* l'idée concrète, individuelle. Les voilà *mises en vedette*, au lieu de se fondre dans l'idée principale ; la langue est *analytique* et *abstraite* au plus haut degré.

En ce qui concerne la conjugaison, d'autres langues vont plus loin que le français. Notre langue n'emploie l'auxiliaire

à l'actif qu'à certains cas, elle n'a de conjugaison entière, au moyen d'un auxiliaire, de conjugaison *périphrastique* que quand il s'agit du passif et du verbe adjectif *je - bon*. L'Anglais a une conjugaison entièrement périphrastique, même à l'actif, toutes les fois que la proposition est négative ou interrogative *do I, I do not* ; aux auxiliaires *être* et *avoir*, elle ajoute l'auxiliaire : *faire*. Il en est de même en Breton Armoricaïn, lequel conjugue périphrastiquement au moyen d'*ober* tous les verbes actifs. Mais le Basque étend plus loin ce système. Il conjugue tous les verbes périphrastiquement par *être* s'ils sont intransitifs, par *avoir* s'ils sont actifs, et cet auxiliaire porte 1° le sujet, 2° le régime direct, 3° le régime indirect, 4° l'indice du temps, 5° l'indice du mode, dans un conglomérat ; ensuite le verbe actuel apparaît seul.

La conjugaison périphrastique s'est beaucoup accrue, par le développement même de la loi du moindre effort ; à côté de la conjugaison ordinaire s'en trouve souvent une parallèle de cette sorte.

Dans d'autres langues, le mot de nombre ne peut s'appliquer directement à chaque substantif actuel ; il y a trop de distance entre l'idée très générale et grammaticale du nombre et celle de chaque substantif. De là le *déterminant numéral*. Le nombre s'affixe à un objet d'une certaine généralité et d'un usage courant, puis on joint à cet objet celui individuel et actuel. De même, il y a le déterminant *pronominal* que nous avons décrit. Ce sont encore des mots auxiliaires.

Mais comment se fait-il que le mot *auxiliaire* tantôt semble rendre *plus concrète* l'expression, tantôt la rende *abstraite* au plus haut degré ?

En effet, dans le système du français nous voyons que les auxiliaires sont les *instruments* les plus puissants d'*analyse* et d'*abstraction*. De plus, dans toutes les langues le verbe *être* est essentiellement abstrait. En effet, non seulement les auxiliaires sont alors des mots de relation, mais ils se chargent de *porter* tous les autres mots de relation et grammaticaux et de les mettre en vedette.

D'autre fois, au contraire, l'auxiliaire *redouble le caractère concret*. Par exemple, dans la conjugaison Basque il y a un caractère de concrétisme bien marqué. Ici ce n'est qu'une apparence. Ce qui rend concret, c'est le conglomérat avec l'auxiliaire de tous les mots de la phrase représentés par des pronoms, mais la conjugaison non périphrastique suit le même système et est aussi concrète. Ce n'est donc pas ici la présence de l'auxiliaire qui rend concret. Au contraire, elle rend l'expression relativement abstraite. Il y a un double courant : le verbe périphrastique Basque est *concret* en ce qu'il réunit la proposition dans le conglomérat, et *abstrait* en ce qu'il détache le conglomérat des idées abstraites hors du verbe actuel.

Mais il y a caractère concret véritable aggravé par l'auxiliaire lorsque l'auxiliaire est lui-même un mot qui est et qui reste concret. C'est ce qui a lieu dans le cas de l'exposant numéral, par exemple. Le mot de nombre ne peut pas s'exprimer seul, mais il doit être joint à deux mots concrets, dont l'un, il est vrai, l'est plus que l'autre. Au lieu de dire *deux navires* on devra dire obligatoirement : *deux-objets-ronds navires*.

Il en résulte que l'auxiliaire augmente l'abstraction s'il est un mot par lui-même abstrait, augmente le caractère concret s'il est par lui-même concret.

3° De l'idée suppléante.

L'idée suppléante ne vient plus corroborer une autre idée, mais la remplace quand elle est absente.

Elle consiste dans le *pronom*.

Le pronom a aussi une existence indépendante. *Je, tu* ne remplacent pas seulement le pronom.

Mais cette fonction est cependant là plus habituelle.

Nous verrons plus loin que certains adverbes ; *oui, non, peut-être*, sont suppléants, non d'une idée, mais d'une pensée tout entière.

Le pronom n'est pas seulement un mot qui remplace un autre mot, mais une idée qui remplace une autre idée : le mot *il*

signifie non pas seulement un nom : Primus, ou Secundus, mais l'idée de celui qui se trouve près dans l'espace ou dans le discours. Cette idée de l'être *près* remplace l'idée de Primus.

Le pronom peut remplacer le nom exprimé dans la proposition, ou celui exprimé dans une autre proposition, et dans le premier cas soit le sujet, soit une idée d'autre fonction dans la proposition. Enfin il peut aussi remplacer une proposition tout entière. *Voulez-vous qu'il vienne ? Je le veux.*

Le pronom peut tenir lieu dans la proposition d'un mot qui ne s'y trouve pas ; au contraire, il peut représenter dans un conglomérat un mot qui se trouve ailleurs dans la dite proposition, c'est ce qui a lieu dans la conjugaison *objective*, il est alors *pléonastique*.

Voici le paradigme des idées *autonomes*, des idées *auxiliaires* et des idées *suppléantes*.

1° idées autonomes.

Celles portées au tableau ci-dessus comprenant les trois groupes de

idées substantives idées verbales idées de situation

2° idées auxiliaires.

l'article le verbe auxiliaire les déterminants
concrets

3° idées suppléantes.

le pronom.

(A suivre.)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

II.

LOIS SACERDOTALES.

Nous pouvons nous dispenser de prouver que les lois sacerdotales ne connaissent qu'un seul sanctuaire. L'*Ohel Moéd*, le tabernacle mosaïque érigé dans le désert, nous y est manifestement présenté partout comme l'unique demeure de Jéhova, au service de laquelle sont attachés Aaron et ses fils ainsi que toute la tribu de Lévi ; c'est le seul lieu où, par le ministère des prêtres, la culte doit être célébré. Toute l'organisation du culte public dans le code sacerdotal se rapporte au tabernacle et s'y concentre, comme le tabernacle lui-même trouve la raison dernière de son institution dans l'arche d'alliance, symbole de la présence du Dieu d'Israël. Ici le sanctuaire n'est pas immuablement fixé en un lieu sacré, marqué par un choix définitif de Jéhova. Il se déplace en même temps que l'arche. Enlevez l'arche et le tabernacle disparaît. Le législateur suppose la possibilité et la légitimité des sacrifices, non seulement en dehors de Jérusalem, mais en dehors de la terre sainte elle-même ; ils s'offrent déjà antérieurement à son occupation par les enfants d'Israël. Encore une fois, l'arche est tout ; c'est d'elle et d'elle seulement que dépend la détermination du lieu du culte.

C'est ainsi que nous voyons dans l'histoire ancienne du peuple d'Israël, le sanctuaire suivre les destinées de l'arche d'alliance. Au début il se trouve établi à Silo ; et lorsque plus tard David eut résolu de faire de Jérusalem le centre religieux comme le centre politique de son royaume, c'est en y amenant l'arche qu'il accomplit ce dessein. Dans l'intervalle elle avait trouvé un séjour provisoire sur la *gibeà* ou la colline de Kiriath-Jearim, dans le domaine d'Abinadab. Les données relatives à cette époque de l'histoire offrent un problème aussi intéressant que compliqué et sur lequel le dernier mot n'est pas

dit jusqu'à ce jour. Nous ne pouvons à ce sujet entrer dans des détails. Contentons-nous de remarquer qu'à notre avis le sanctuaire de Nob dont il est parlé 1 *Sam.* XXI, n'est pas distinct de celui de la *gibéa* de Kiriath-Jearim et que l'arche s'y trouvait (1). Depuis David, comme nous venons de le rappeler, c'est à Jérusalem, sur la colline de Sion, que Jéhova avait sa demeure ; c'est là qu'était le sanctuaire, parce que l'arche d'alliance y était. Cependant, entre le lieu du culte public, rendez-vous religieux de toute la nation, et la présence matérielle du «trône de Jéhova», cette connexion étroite, cette dépendance essentielle que les lois sacerdotales établissent dans toute sa rigueur, dut finir par se relâcher, ou plutôt par se faire moins vivement sentir. Jérusalem devint la cité sainte en quelque sorte par nature ; les siècles et l'habitude en avaient fait le siège de prédilection du Dieu d'Israël. Lorsque dans la catastrophe qui mit fin au royaume de Juda, le temple et l'arche eurent été détruits, Jérusalem n'en resta pas moins le seul lieu où le culte pût être légitimement célébré. Pour les Juifs de la captivité, comme plus tard pour ceux de la dispersion, il n'est pas admissible que les sacrifices puissent s'offrir en dehors de la terre de Jéhova, en dehors de la ville qu'il s'est choisie (2) ; ce n'est plus l'arche, qui a disparu, c'est la ville sainte par elle-même qui est à leurs yeux le point de ralliement de la nation, le centre de la religion d'Israël. Hors de là, ils concevaient bien les assemblées pieuses où l'on se réunissait pour la prière et l'édification mutuelle ; ils auraient été capables de créer pour le désert un tabernacle-synagogue ; mais le lieu du culte, le lieu des offrandes et des sacrifices, c'est Jérusalem, elle seule, et cela indépendamment de la présence de l'arche (3).

Dans la législation sacerdotale, l'institution du sanctuaire unique avec le caractère que nous venons de lui reconnaître, se trouve à la base du rituel. Il n'y a pas lieu d'insister plus longtemps sur ce fait au sujet duquel le doute n'est pas possible. Une question plus intéressante est celle de savoir si, en dehors de son sanctuaire unique destiné à la célébration du culte public et officiel, le code sacerdotal connaît un culte domestique ou privé ? Renferme-t-il des indices qui soient de

(1) vv. 7, 8. Au v. 10, au lieu de *אֶת־הָאֲרוֹן* il faut lire probablement *אֶת־הָאֲרוֹן* Cfr. 1 *Sam.* XIV 18. *L'éphod* du grand-prêtre dont il est question dans le premier livre de Samuël était un objet portatif (XIV 18, XXIII, 6 etc.), comme celui du code sacerdotal.

(2) Se rappeler les difficultés et les querelles auxquelles donna lieu l'établissement d'un temple en Egypte Vr. Kuenen G. v. I. II. p. 404 s.

(3) Remarquez la silence absolu d'Ezéchiël sur l'arche.

nature à confirmer à cet égard notre interprétation d'*Ex.* XX 24 ss. ? Nous n'hésitons pas à l'affirmer. Pour justifier notre assertion, nous examinerons successivement un passage du grand code sacerdotal *Lév.* VII 22 ss. à rapprocher du chap. III 16-17 ; et les dispositions qui forment le début du petit code lévitique *Lév.* XVII 1 ss.

1° Voici ce que nous lisons à l'endroit indiqué du ch. VII du *Lévitique* : « Et Jéhova dit à Moïse : Parle aux enfants d'Israël et dis leur : Vous ne mangerez point les parties grasses du bœuf, de la brebis et de la chèvre. La graisse de l'animal mort de mort naturelle ou dévoré, sera employée à des usages divers, mais vous n'en mangerez point. Quiconque aura mangé la graisse du bétail qui sert aux offrandes à faire à Jéhova, sera extirpé du sein de son peuple. Vous ne mangerez point le sang, dans toute l'étendue de vos demeures, ni des oiseaux ni du bétail ; quiconque aura mangé le sang sera extirpé du sein de son peuple ».

Cette loi renferme deux parties ; l'une s'occupe des quadrupèdes pouvant servir de victimes aux sacrifices : bœufs, chèvres et brebis ; l'autre se rapporte aux oiseaux aussi bien qu'aux quadrupèdes. Dans la première il est défendu d'une manière absolue, universelle, de manger les parties grasses des animaux en question. Il ne s'agit pas ici des victimes qui sont de fait immolées au sanctuaire comme sacrifices pacifiques et dont les parties grasses doivent être brûlées sur l'autel des holocaustes ; la loi vise tous les animaux des espèces énumérées, tous ceux qui, à raison de l'espèce à laquelle ils appartiennent, sont aptes à servir de victimes (1) ; elle rappelle même la défense en ce qui touche les animaux morts de mort naturelle ou dévorés par les bêtes sauvages. Quant à la seconde partie de notre loi, celle qui concerne la défense de manger le sang, nous aurons l'occasion plus loin d'en déterminer la portée.

Nous sommes donc, aux vv. 23 ss., en présence d'un règlement qui doit être appliqué au bétail abattu pour la consommation ordinaire : il est défendu aux Israélites, non seulement d'en manger le sang, mais encore les parties grasses, c'est-à-dire celles qui dans les sacrifices pacifiques, sont consumées sur l'autel des holocaustes.

Wellhausen prétend que dans le grand code sacerdotal nous trouvons *supposé*, comme chose toute naturelle, le caractère purement profane que le Deutéronome auparavant se serait vainement efforcé d'imprimer à l'immolation ordinaire du bétail (2). La théorie de l'auteur peut se résumer ainsi : anciennement toutes les immolations de

(1) Cfr. Wellh. *Prolegomena* p. 54 note ; Dillmann *Ex.-Lev.* p. 450.

(2) *Prolegomena* p. 53 s. ; *Die Composition...* p. 153 s.

bétail étaient des sacrifices proprement dits ; abattre un bœuf, c'était l'offrir à Dieu (1). Lorsque le Deutéronome au 7^e siècle, entreprit de centraliser le culte et de défendre la célébration des sacrifices en dehors de Jérusalem, il se vit naturellement amené à établir une distinction entre les sacrifices qui ne pouvaient s'offrir que dans le sanctuaire choisi par Jéhova, et l'immolation des animaux destinés à la consommation ordinaire ; il ne pouvait en effet être question d'obliger tous les Israélites à venir abattre leur bétail dans la ville sainte ! Le Deutéronome s'appliqua donc à dépouiller du caractère sacré qu'elle avait eu jusqu'alors, l'immolation des animaux pratiquée simplement en vue de l'alimentation. Il n'y réussit pas. Le vulgaire ne pouvait s'habituer à la distinction et tous les bœufs qu'on tuait continuèrent à être regardés comme des victimes offertes à Jéhova. L'institution du sanctuaire unique s'en trouva menacée. Pour écarter le danger on eut recours à une mesure radicale ; la loi du petit code lévitique XVII 1 ss. obligea tout le monde à venir désormais au sanctuaire central offrir formellement à Dieu bœufs, brebis et chèvres qu'on voulait immoler. Et voilà qu'un peu plus tard les dispositions du code sacerdotal supposent, comme chose admise de tous, le caractère profane de l'immolation ordinaire et la liberté de la pratiquer partout.

Le système dont nous venons d'esquisser les grandes lignes est loin de s'imposer à l'approbation du critique. Quoiqu'il en soit de la coutume des Arabes en cette matière, il est inexact que les Israélites établis dans le pays de Canaan, aient, jusqu'au 7^e siècle, considéré toutes les immolations de bétail comme étant, indistinctement *et au même titre*, des sacrifices proprement dits. La législation du livre de l'alliance, aussi bien que l'histoire ancienne, protestent contre cette théorie. Les victimes offertes au sanctuaire de Silo par les parents de Samuël (2) ne doivent pas, p. e., être assimilées aux animaux tués sur la pierre par les soldats de Saül (3). La « maison de Jéhova le Dieu d'Israël » d'*Exode* XXIII 19, ne peut pas, pour plus d'une raison, être mise sur le même rang que les autels de terre ou de pierres brutes dont parle l'*Exode* au ch. XX v. 24 ss. Nous avons suffisamment établi nos vues à cet égard dans la première partie de notre étude, et nous aurons l'occasion d'y revenir encore. Nous renvoyons également à plus tard l'examen des mesures prises par le Deutéronome, pour nous borner ici au grand code sacerdotal.

(1) Cfr. Rob. Smith *Old Test. in the Jew. Church* p. 248 ss.

(2) I *Sam.* I 3 ss. 25.

(3) *ibid.* XIV 33, 34.

A l'appui de l'assertion, que ce dernier *suppose* aux immolations ordinaires de bétail, se pratiquant loin du sanctuaire, un caractère profane, Wellhausen allègue les préceptes donnés à Noé (*Gen. IX* 2 ss.) et le passage même du *Lév. VII* 22-27 que nous avons reproduit plus haut. Or le chapitre IX de la *Genèse* ne fournit pas l'ombre d'une donnée en faveur de la thèse du critique allemand. Nous y lisons simplement que les animaux sont donnés à l'homme en nourriture, mais qu'on devra s'abstenir d'en manger la viande avec le sang. La question de savoir si l'immolation du bétail aura, oui ou non, un caractère religieux, ne reçoit ici aucune réponse.

Quant au règlement du chap. VII du *Lévitique*, loin qu'il plaide pour le caractère profane des actes qui y sont visés, nous y trouvons au contraire un indice, ou même une preuve, que les lois sacerdotales connaissent parfaitement, à côté du culte public qui se célèbre au sanctuaire national, un culte privé, comme celui dont nous avons reconnu le cérémonial dans les fameuses prescriptions de l'*Exode* sur l'autel de terre.

Le lecteur aura remarqué ce qu'il y avait d'incohérent dans le système qui nous montre l'immolation du bétail, se confondant pendant des siècles avec le sacrifice, résistant victorieusement plus tard aux tentatives réformatrices du Deutéronome, à tel point qu'une loi spéciale, celle du *Lév. XVII* 1 ss., dut intervenir pour le défendre partout ailleurs qu'au sanctuaire ; et puis se trouvant tout à coup, dans les lois sacerdotales, réduit à n'être plus, par supposition, qu'une pratique purement profane. Comment un pareil changement a-t-il pu se produire dans les idées ? Il doit, certes, paraître d'autant plus merveilleux que les deux derniers recueils législatifs dans lesquels on prétend constater au sujet du rituel des sacrifices, des modifications aussi profondes et aussi contraires, sont supposés originaires de l'époque de la captivité, alors que l'exercice du culte était supprimé.

Si la législation sacerdotale suppose que l'immolation des bœufs, chèvres et brebis, n'a absolument rien de commun avec la religion, pourquoi propose-t-elle les règlements qui la concernent au milieu de ses institutions liturgiques ? Pourquoi la défense de manger les parties grasses de ces animaux se trouve-t-elle rattachée à des prescriptions sur les sacrifices pacifiques (1), avec l'ajoute d'une sanction qui est formulée, en l'une manière comme en l'autre, dans les mêmes termes ? « Quiconque aura mangé les parties grasses du bétail dont on fait des offrandes à Jéhova, sera extirpé du sein de son peuple » v. 25 coll. vv. 20, 21. Cette relation étroite entre la défense générale de

(1) *Lév. VII* 11-21, 28 ss.

manger la graisse des animaux aptes à servir de victimes et la règle à suivre dans les sacrifices pacifiques se montre ailleurs qu'au ch. VII du Lévitique. Le même phénomène s'observe au ch. III v. 16, 17. Ici encore, immédiatement après le dispositif concernant les *sche-lamîm*, nous lisons l'énoncé de ce principe, dont l'importance pour le sujet que nous étudions ne peut échapper à personne : כל חלב ליהוה « Les parties grasses seront toujours à Jéhova (1) ; ce sera une loi perpétuelle pour toutes vos générations dans toute l'étendue de vos demeures ; vous ne mangerez point la graisse ni le sang ». Il est clair que la défense ne se rapporte pas aux seules victimes offertes sur l'autel du sanctuaire ; elle est universelle, comme le prouvent manifestement les termes dans lesquels elle est formulée et la stipulation explicite que les Israélites devront s'y conformer dans toute l'étendue de leurs demeures.

D'après le ch. VII, comme d'après le chapitre III du *Lévitique*, il est interdit de manger les parties grasses du bétail abattu. Que devait-on en faire ? La graisse des animaux morts de mort naturelle ou tués par les bêtes sauvages, devait servir à « des usages divers » ; le souci de la pureté légale suffisait d'ailleurs à en interdire la consommation (2). Mais le *cheleb* du menu et du gros bétail régulièrement abattu en vue de l'alimentation, à quel emploi était-il destiné ? Il était défendu de le manger. Il faut croire qu'il était réservé à quelque fin spéciale, puisqu'il est dit en particulier de la graisse des animaux non immolés qu'elle servirait à divers usages. Quelle était donc cette destination spéciale des parties grasses du bétail abattu ? Elles appartiennent à Jéhova, dit le Lévitique au ch. III v. 16. Selon toute apparence elles devaient être données à Jéhova, comme dans les sacrifices pacifiques qui se célébraient à l'autel du sanctuaire. De même que dans le culte public et officiel la graisse des victimes devait, par le ministère des prêtres, être consumée sur l'autel des holocaustes ; de même dans le culte privé elle devait l'être, sans intervention du prêtre, sur les autels de terre ou de pierres non polies, que l'on érigeait dans toute l'étendue du territoire.

Les lois du *Lévitique* associent à la défense de manger les parties grasses du bétail, celle d'en manger le sang. Nous l'avons vu au ch. III 16-17 aussi bien qu'au chap. VII 22-27. Cette association nous permet de conclure que dans le second de ces deux passages comme

(1) litt. toute graisse est à Jéhova, et non pas : toute la graisse, comme traduit Reuss, qui croit à tort qu'il s'agit ici des victimes offertes à l'autel du sanctuaire. (*L'Hist. s. et la loi* II p. 112 coll. 122).

(2) *Lév.* XVII 15.

dans le premier, le législateur songe encore, non point au sang de toute espèce d'animaux, mais en particulier à celui des animaux, oiseaux ou bétail, qui peuvent être présentés comme offrande à Jéhova. Et dans ces limites, ce n'est pas seulement le sang des victimes offertes sur l'autel des holocaustes, au sanctuaire national, qui est, par les exigences mêmes du culte, soustrait à la consommation ; mais *tout sang* (v. 26), c'est-à-dire même celui des animaux que l'on tue loin du sanctuaire, *dans tous les lieux habités par Israël* ; parce que partout le sang des animaux aptes à être offerts en sacrifice revient à Jéhova, de même que dans *toute l'étendue de leurs demeures* les Israélites doivent *donner à Jéhova* les parties grasses de leur bétail (III 17)

2° Les dispositions du chapitre XVII du *Lévitique* doivent être soumises à un examen spécial. Les systèmes les plus contradictoires touchant l'histoire littéraire des livres du Pentateuque ont cru trouver ici leur justification. Il importe que le lecteur ait le passage tout entier sous les yeux.

v. 1-7 : Jéhova parla à Moïse et lui dit : Parle à Aaron et à ses fils et à tous les enfants d'Israël et dis leur : voici l'ordre que vous donne Jéhova : l'homme quelconque de la maison d'Israël qui immole un bœuf, une brebis ou une chèvre dans le camp, ou hors du camp, et qui n'aura point amené la victime à l'entrée du tabernacle de l'alliance pour en faire offrande à Jéhova devant la demeure de Jéhova, le sang sera imputé à cet homme ; il a versé le sang et cet homme sera exterminé du milieu de son peuple. (Cette loi vous est donnée) afin que les enfants d'Israël amènent les victimes qu'ils ont coutume d'immoler dans la campagne ; ils les offriront à Jéhova à l'entrée du tabernacle de l'alliance, par le ministère du prêtre, et les immoleront comme victimes pacifiques à Jéhova. Le prêtre en répandra le sang sur l'autel de Jéhova à l'entrée du tabernacle de l'alliance et en fera brûler la graisse en odeur agréable à Jéhova. Et ils n'offriront plus leurs victimes aux *Se'irim* (1) auxquels ils ont rendu un culte honteux. Ce sera pour eux une loi perpétuelle dans leurs générations.

v. 8, 9 : Vous leur direz : l'homme quelconque de la maison d'Israël et des étrangers habitant parmi eux, qui offrira un holocauste ou un sacrifice (pacifique), et n'aura point amené la victime au tabernacle de l'alliance pour l'offrir à Jéhova, cet homme sera exterminé du milieu de son peuple.

v. 10-14 : L'homme quelconque de la maison d'Israël et des étran-

(1) litt. *aux boucs*. Généralement on voit dans ces *Se'irim* des êtres démoniaques (analogues aux satyres), dont la superstition peuplait les bois et les campagnes désertes.

gers habitant parmi eux, qui aura mangé du sang, je dirigerai ma face contre lui et je l'exterminerai du milieu de son peuple. Parce que l'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné pour l'autel, comme moyen de propitiation pour vous ; car le sang expie par l'âme (qui est en lui). C'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : personne parmi vous ne mangera du sang et l'étranger habitant parmi vous ne mangera point le sang.

Quiconque d'entre les enfants d'Israël et des étrangers habitant parmi eux aura pris à la chasse du gibier, quadrupède ou oiseau permis comme nourriture, il en répandra le sang et le couvrira de terre ; car l'âme de toute chair, c'est son sang....; j'ai dit aux enfants d'Israël : vous vous absteniez de tout sang, parce que l'âme de toute chair c'est son sang. Quiconque le mangera sera exterminé.

Les vv. 15-16, parlent de l'impureté contractée par celui qui aura mangé de la viande d'un animal mort de mort naturelle ou dévoré par les bêtes sauvages.

Pour apprécier comme il convient les mesures renfermées dans ce texte, il faudrait les comparer aux passages du Deutéronome qui parlent de la conduite à suivre dans l'immolation ordinaire du bétail. Ce parallèle donne lieu à un problème très intéressant auquel les critiques des diverses écoles s'efforcent de donner une solution conforme aux exigences de leurs systèmes. Pour n'avoir point à nous répéter, nous en réservons l'examen à l'endroit où il s'agira des lois deutéronomiques, et nous bornons ici à quelques remarques suggérées par la comparaison du chapitre XVII du Lévitique avec les dispositions déjà connues des ch. III et VII sur l'usage à faire du sang et de la graisse du bétail.

Au premier coup-d'œil on voit à cet égard, entre les passages en question, une profonde différence. Au chap. VII 22-27 comme au chap. III 16-17, il n'est point exigé que les animaux destinés à la consommation ordinaire soient immolés au sanctuaire ; le contraire y est supposé, puisque nous y lisons, en termes formels, que la graisse et le sang de ces animaux sera soustrait à l'usage profane *dans tous les lieux habités par les Israélites*. Or au chap. XVII v. 1-7, il est stipulé, en termes non moins formels, avec une véritable insistance, que tous les bœufs, chèvres et brebis seront immolés et offerts à Jéhova, sur l'autel du tabernacle. Ici, comme on le voit, la distinction que nous avons reconnue ailleurs entre le culte public ou officiel et le culte privé, semble supprimée. Malgré cela le chapitre XVII rend à la justesse de la distinction un témoignage très précieux, quoique implicite.

Le lecteur aura remarqué qu'à la suite des vv. 1-7, notre document

consacre une section à part, 8-9, aux sacrifices pacifiques et aux holocaustes, et qu'il se dispense, en cette matière, d'insister longuement sur l'obligation d'accomplir ces actions devant le tabernacle. Du moment qu'une immolation revêt le caractère d'un sacrifice proprement dit, il est entendu que c'est au sanctuaire qu'il doit s'offrir, pas ailleurs. Dans la section précédente, au contraire, il s'agit d'imprimer ce caractère du sacrifice à toutes les immolations de gros ou de menu bétail, qui auparavant se pratiquaient impunément partout, qui n'étaient donc point à considérer par elles-mêmes comme des sacrifices, au même titre que ceux exclusivement réservés à l'autel du tabernacle. Ce n'est pas sans motif que nous ajoutons cette restriction. Les dispositions du ch. XVII montrent en effet que les immolations pratiquées loin du sanctuaire, si elles n'étaient point des actions solennelles du culte public, n'en avaient pas moins un caractère religieux. C'est à cause des abus qui se sont introduits à l'occasion de ces immolations, à cause *des pratiques idolâtriques* qui s'y sont mêlées, qu'on nous les présente ici comme ayant été frappées d'interdiction au désert. La nature même du remède apporté au mal ne laisse pas de doute sur la valeur religieuse que possédaient déjà antérieurement à la réforme ces « victimes que les enfants d'Israël avaient coutume d'immoler dans la campagne ». Pourquoi, afin d'éviter le danger d'idolâtrie, afin de réprimer l'abus, la loi ordonne-t-elle que désormais tous les bœufs, brebis et chèvres seront offerts en sacrifice sur l'autel du tabernacle ? S'il s'était agi d'actes qui de leur nature étaient purement profanes, on aurait, semble-t-il, même pour le désert, songé à d'autres mesures. L'auteur de ce passage trouve toute naturelle l'obligation d'immoler le bétail sur *un autel* ; c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de porter remède aux abus, il trouve aussi naturel, du moins pour le désert, qu'on amène tous les animaux à l'autel du sanctuaire et qu'on les offre là en sacrifice pacifique.

Aussi dans la troisième section de la loi (10-14), motive-t-il d'une manière toute spéciale la défense de manger le sang des animaux aptes à servir de victimes. Il ne se contente pas de cette raison générale qu'il allègue aussi pour le gibier tué à la chasse : *que l'âme de toute chair est dans le sang*. Il ajoute ce principe absolu, qu'aux Israélites Jéhova « a donné ce sang pour l'autel, comme moyen de propitiation ». La destination sacrée du sang, pour ce qui regarde le bétail, est ici expressément inculquée ; elle l'était déjà par le fait même de la distinction si nettement établie, au point de vue de la conduite à suivre dans l'emploi du sang entre les animaux qui peuvent être offerts et le gibier pris à la chasse. Or, remarquons-le bien, ces dispositions des vv. 10 ss., ne sont point promulguées,

comme celles des vv. 1-7, à titre d'innovation ; elles ont pour but d'affirmer et de justifier une fois de plus des prescriptions du droit déjà existant : « *Voilà pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : personne parmi vous ne mangera du sang....* » Indépendamment de la mesure d'ordre, d'après laquelle les Israélites nous sont présentés comme ayant dû, au désert, immoler leur bétail devant l'entrée du tabernacle, il est entendu, il est supposé en principe, que le sang des bœufs, chèvres et brebis est destiné à l'autel ; puisque cette destination est indiquée comme motif de la défense absolue et antique de manger le sang de ces animaux.

L'examen comparé des passages du *Lév.* VII 22-27 et III 16-17 nous a déjà plus haut amené à cette même conclusion, que le sang du bétail, aussi bien que les parties grasses, étaient réservés à Jéhova.

Nous croyons avoir suffisamment établi que les lois sacerdotales, les mêmes qui nous montrent l'institution du sanctuaire unique réalisée dans le tabernacle mosaïque, loin de supposer le caractère purement profane des immolations de bétail qui se pratiquent en dehors du sanctuaire, en supposent au contraire le caractère religieux et sacré. Le sanctuaire unique, envisagé comme le lieu du culte public et officiel, comme « la maison de Jéhova le Dieu d'Israël », n'exclut point la possibilité d'autels domestiques ou privés répandus sur la surface du territoire. Le Lévitique au ch. VII 22-27 et III 16-17 les suppose en fait. Si la loi de *Lév.* XVII 1-7 les supprime, ce n'est point en conséquence du principe de l'unité de sanctuaire, mais uniquement en vue d'extirper les abus.

III.

LOIS DEUTÉRONOMIQUES.

Nous abordons l'examen des règlements du Deutéronome concernant le lieu du culte. Inutile d'attirer l'attention sur l'importance capitale des questions que nous allons essayer de résoudre. Les discussions soulevées de nos jours au sujet du rôle rempli par le Deutéronome dans le développement des institutions religieuses du peuple hébreu, prouvent assez tout l'intérêt qui s'attache au problème. A en croire les partisans de l'école grafienne, le code promulgué par Moïse dans les plaines de Moab serait, quant à sa substance même, originaire du règne de Josias, au 7^e siècle. et aurait marqué, spécialement en ce qui concerne les dispositions du droit relatif au sanctuaire, l'avènement d'une réforme ou plutôt d'une transformation radicale. Nous aurons à apprécier la valeur des principaux arguments que l'on

allègue à l'appui de ces théories. Il ne s'agit point de savoir si le Deutéronome, dans sa rédaction, dans certaines prescriptions ou défenses spéciales, présente des affinités particulières avec des écrits prophétiques du septième siècle ou avec la situation religieuse du peuple hébreu à cette époque. Sans doute, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un code législatif comme celui qui nous occupe, destiné au peuple et s'adressant à lui, eût été à un moment donné de l'histoire adapté par l'autorité sacerdotale ou prophétique à de nouvelles circonstances, à des besoins nouveaux. Nous aurons nous même, dans la question présente, à en signaler un remarquable exemple. Mais de là à conclure à l'origine totale de notre code à l'époque en question, il y a loin. Tout récemment encore Klostermann (1) et Ed. König (2) ont montré ce qu'il y avait d'excessif dans un pareil procédé appliqué au livre retrouvé par Helcias. Au reste, pour ce qui est de la loi sur l'unité du sanctuaire, le Deutéronome n'a pas eu à la créer. Les mesures qui lui sont propres à cet égard ont pour objet, non pas de fonder l'institution du sanctuaire unique, mais de l'entourer d'une garantie nouvelle, de la fortifier, de maintenir dans toute sa pureté l'antique prérogative du lieu choisi par Jéhova, menacée par les abus.

Mais n'anticipons pas sur les résultats de notre étude. Nous avons dit un peu plus haut que le règlement renfermé aux premiers versets du ch. XVII du Lévitique et aux termes duquel tous les bœufs, chèvres et brebis auraient dû être, dans le désert, immolés sur l'autel du tabernacle, était à mettre en regard des passages du Deutéronome qui parlent de l'immolation ordinaire du bétail. Pour rattacher immédiatement notre examen des lois deutéronomiques au sujet traité à la fin de la section précédente, nous commencerons par l'étude des passages en question. Ensuite nous porterons notre attention sur les textes deutéronomiques qui ont directement pour objet l'unité du sanctuaire.

A.

Le Deutéronome expose en trois endroits la manière dont il veut que l'on pratique l'immolation ordinaire du bétail, XII 15, 20-25, XV 21-23. Dans chacun des trois passages indiqués, la recommandation donnée à ce sujet est occasionnée par les prescriptions concernant les sacrifices à offrir au lieu choisi par Jéhova.

Au chapitre XII, après une exhortation pressante à n'offrir des

(1) *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs*, NKZ 1892.

(2) *Einleitung in d. A. T.* 1893 Bonn S. 215 ff.

sacrifices à Dieu que dans le sanctuaire marqué par lui, nous lisons, v. 15 : « Toutefois au gré de ton désir tu immoleras et tu mangeras la chair, suivant la bénédiction de Jéhova ton Dieu, qu'il te donnera dans toutes tes villes. Celui qui est impur en mangera comme celui qui est pur, ainsi qu'on fait du chevreuil et du cerf. Garde-toi seulement de manger le sang ; tu le répandras sur la terre, comme de l'eau. »

Le texte revient ensuite à l'obligation de ne célébrer le culte public qu'en un seul endroit ; mais nous retrouvons bientôt les ordonnances touchant l'immolation ordinaire, et cette fois elles sont plus explicites, vv. 20 ss. : « Lorsque Jéhova ton Dieu aura reculé tes frontières comme il te l'a promis et que tu diras : je veux manger de la chair ! — parce que ton désir te porte à en manger, — tu pourras manger de la chair autant que tu voudras. Si l'endroit que Jéhova ton Dieu a choisi est trop éloigné, tu immoleras de ton gros et de ton menu bétail, que Jéhova ton Dieu t'aura donné, comme je te l'ai prescrit ; et tu mangeras dans tes villes au gré de ton désir ; mais de la manière qu'on mange du chevreuil et du cerf, ainsi tu en mangeras ; l'impur comme le pur en mangeront. Seulement garde-toi de manger le sang ; parce que le sang, c'est l'âme ; et tu ne mangeras pas l'âme avec la chair. Tu ne le mangeras pas, tu le répandras sur la terre comme de l'eau. Tu ne le mangeras pas, afin que tu sois heureux toi et tes enfants après toi ; parce que tu auras fait ce qui est juste aux yeux de Jéhova ».

Au ch. XV vv. 21 ss., nous lisons que les premiers-nés du bétail affectés de l'un ou l'autre des défauts énumérés dans le texte, ne pourront être offerts à Dieu ; « tu les mangeras dans tes villes ; l'impur et le pur en mangeront, comme on fait du chevreuil et du cerf. Seulement tu n'en mangeras pas le sang ; tu le répandras sur la terre, comme de l'eau. »

Dans ces dispositions du Deutéronome, notamment au ch. XII, nous voyons formulée de la façon la plus nette et la plus précise la distinction entre les immolations qui constituent des sacrifices en l'honneur de Jéhova et qui doivent être accomplies au sanctuaire où il a établi la demeure de son nom, et les immolations de bétail faites en vue de la consommation. Cette distinction en elle-même n'est, certes, pas nouvelle. Nous l'avons trouvée dans les lois sacerdotales où nous apprenions que *dans toute l'étendue de ses demeures*, Israël devait réserver à Jéhova les parties grasses et le sang des animaux immolés. Nous l'avions déjà reconnue dans le code du livre de l'alliance qui, à côté de l'unique « maison de Jéhova le Dieu d'Israël », connaît des autels de terre ou de pierres brutes, répandus partout, et sur

lesquels on devait immoler le menu et le gros bétail. Le Deutéronome lui-même semble au ch. XII v. 21 s'en rapporter à cet égard à des prescriptions du droit antérieur, lorsqu'il dit : « tu immoleras de ton gros et menu bétail *comme je te l'ai ordonné* ». Il n'est pas probable, à notre avis, que les prescriptions visées dans ce passage soient à identifier avec la disposition renfermée au v. 15 (1) ; car le v. 15 ne fait moralement qu'un avec les vv. 20 et ss., le parfait *je t'ai ordonné* doit avoir en vue une loi distincte plus ancienne. D'ailleurs le v. 15 ne renferme pas une prescription mais une autorisation. Remarquons encore que le v. 21 distingue soigneusement *l'immolation* et *la consommation* du bétail, dans les villes situées loin du sanctuaire ; c'est pour le premier seulement de ces actes qu'il rappelle les prescriptions anciennes. Or il n'y aurait pas eu lieu de faire cette distinction si la « prescription » visée n'était autre que celle du v. 15 où les deux actes sont étroitement associés ; on la comprendrait parfaitement au contraire si on pouvait voir dans la référence du v. 21 une allusion à la loi d'*Exode* XX 24 ss.

Seulement entre la loi de l'*Exode* et les mesures que nous avons lues dans le Deutéronome, le rapport, il s'en faut, n'est point celui d'une parfaite équivalence. De part et d'autre il est accordé ou stipulé que les animaux destinés à la consommation peuvent être immolés partout ; mais là aussi se borne l'accord (2). Pour ce qui regarde les conditions dans lesquelles l'immolation doit se faire, une modification considérable s'observe dans la loi deutéronomique. D'après l'*Exode*, gros et menu bétail devait être immolé sur un autel de terre ou de pierres ; c'était sur cet autel qu'on avait à répandre le sang, et, suivant les indications des chap. III et VII du Lévitique, à brûler les parties grasses des victimes. Les passages du Deutéronome que nous avons mis sous les yeux du lecteur, disent tout autre chose.

Il est vrai que l'assimilation du bétail au gibier n'est explicitement énoncée que pour la manière d'en consommer la chair. Mais déjà à ce point de vue il y a une observation très importante à faire : le Deutéronome ne rappelle plus la défense de manger la graisse du bétail ! Si l'auteur des versets 15, 20 ss., au chap. XII, avait entendu maintenir cette défense, il n'aurait pu, comme il fait, accorder l'autorisation de se servir des viandes du bétail absolument comme de

(1) Dillm. *Num. Deut. und Jos.* p. 298.

(2) Ajoutons toutefois que la loi du Deutéronome n'aurait pu s'en rapporter à celle de l'*Exode*, comme nous supposons qu'elle l'a fait, sans quelle continuât à regarder l'immolation ordinaire du bétail comme un acte religieux (*voir plus loin*).

celles du chevreuil et du cerf ; il n'aurait pu formellement se contenter d'une restriction qui s'applique également à ces deux catégories d'animaux, à savoir celle de manger le sang.

Le fait que nous venons de relever est, disions-nous, très-important. Il se trouve en effet en rapport intime avec un autre phénomène qu'il est facile d'observer dans nos textes deutéronomiques. Nous avons suffisamment exposé plus haut que l'interdiction portée contre tout usage profane des parties grasses du bétail régulièrement abattu, ne pouvait s'expliquer que par la destination sacrée à laquelle elles étaient réservées ; elles devaient sans aucun doute être brûlées en l'honneur de Jéhova. Et comme la défense était expressément étendue à toutes les demeures des Israélites, il s'ensuit que cette mesure supposait la présence, par le territoire entier, d'autels sur lesquels on pût accomplir la cérémonie. Or il se fait précisément que le chap. XII du Deutéronome, qui ne fait plus aucune mention des parties grasses du bétail réservées à Jéhova par le Lévitique, ne reconnaît plus les autels de terre ou de pierres sur lesquels on devait immoler « le gros et le menu bétail » suivant la loi d'*Exode* XX 24 ss. Il y a, dans l'attitude du législateur deutéronomique relativement à ce double objet, un indice de plus en faveur de la justesse de l'interprétation qui nous a amené à rapprocher entre elles les prescriptions du livre de l'alliance et celles des ch. III et VII du Lévitique. A trois reprises le Deutéronome insiste sur le procédé nouveau que l'on devra suivre dans l'effusion du sang : « *tu le répandras sur la terre, comme de l'eau* » (XII 16, 24 ; XV 23). Il n'y a plus place ici pour un autel. Ce qui à l'époque de Saül était considéré comme un crime, ou du moins comme une irrégularité grave, à savoir d'immoler le bétail en faisant couler le sang *sur la terre* (1 *Sam.* XIV 32), est devenu un devoir. Il n'y a pas moyen de se méprendre sur le sens du nouveau précepte ; les termes sont parfaitement clairs par eux-mêmes ; et à celui qui douterait encore nous conseillons de remarquer l'antithèse que forment, aux vv. 24 et 27 du ch. XII, les règlements relatifs à l'effusion du sang, d'une part pour ce qui regarde les immolations ordinaires, de l'autre pour les sacrifices : dans le premier cas, on répandra le sang *par terre* ; mais dans le second, on le répandra *sur l'autel*.

Geiger avait raison de dire que dans le Deutéronome les autels domestiques ou privés sont abolis (1) ; il semble même que le Deutéronome n'ait plus besoin de les abolir en termes exprès.

La raison de cette abolition n'est pas difficile à deviner. Nous

(1) l. *supracit.* p. 604 ss.

savons que dans le cours de l'histoire des cultes défendus se propagèrent parmi le peuple hébreu ; au 8^e et encore au 7^e siècle les pratiques superstitieuses avaient pris une très grande extension. Les autels locaux étaient devenus depuis longtemps des occasions et des foyers d'idolâtrie ; leur destination légale était méconnue et violée. C'est pourquoi le roi Ezéchias, dont la réforme est racontée 2 R. XVIII, entreprit de les supprimer ; sous les règnes de Manassé et d'Amon on assista à une recrudescence du mal ; mais bientôt Josias fit disparaître les *bamoth* dans toute l'étendue du territoire (1). C'est l'expression législative de ce mouvement de réforme que nous croyons devoir reconnaître dans les mesures du Deutéronome dont nous avons essayé d'établir la signification et la portée.

Nous voici ramenés aux vv. 1-7 du ch. XVII du *Lévitique*. Le lecteur se rappelle que dans ce passage aussi nous avons trouvé une mesure portant remède aux abus qui s'étaient introduits à l'occasion de l'immolation ordinaire du bétail. Seulement le remède appliqué ici semble à première vue d'une nature tout autre que celui auquel la législation renouvelée du Deutéronome a recours. Le chap. XVII du *Lévitique*, en supprimant les autels privés dont on abusait pour sacrifier aux *Se'irim*, maintient dans toute leur rigueur les conséquences du caractère sacré inhérent à l'immolation du bétail : les bœufs, chèvres et brebis seront désormais offerts en sacrifice, non plus sur des autels quelconques, mais sur l'autel même du sanctuaire. Le Deutéronome au contraire, en donnant suite à la suppression des autels privés, maintient l'autorisation d'immoler le bétail en tous lieux, mais à la condition qu'on en répande le sang par terre. Une comparaison plus attentive de ces règlements d'apparence si diverse s'impose. Comme nous l'avons déjà dit, les systèmes les plus opposés cherchent non seulement à se défendre contre le témoignage de ces textes, mais à s'en prévaloir.

Une explication plus simple, croyons-nous, en apparence qu'en réalité, consiste à établir entre la loi du *Lévitique* et celle du *Deutéronome*, le rapport historique que voici : la première n'aurait été portée qu'à l'époque et pour l'époque du séjour au désert ; c'était en effet alors seulement qu'elle était possible à observer. L'autre, qui a en vue les conditions du séjour dans la terre promise, serait originaire, même dans sa teneur actuelle, du jour où les Israélites se préparaient à faire la conquête du pays de Canaan. « Le droit de manger partout la chair des animaux purs est si naturel, écrit à ce propos M. Vigouroux, que la permission donnée ici ne peut s'expliquer que

(1) 2. R. XXII s.

parce qu'elle abolit une défense antérieure portée dans des circonstances spéciales » (1).

Mais si la loi du Lévitique n'était rien qu'une défense provisoire, portée dans des circonstances spéciales, si bien qu'elle dut être abolie avant que la première génération eût disparu, alors pourquoi le législateur dit-il au v. 7 : « Ce sera une loi perpétuelle pour eux dans la suite de leurs générations ? » L'état de la question n'est pas très exactement défini lorsqu'on fait observer combien est naturel le droit de *manger* partout la chair des animaux purs. Il serait plus intéressant de se demander si le droit d'*immoler* partout ces animaux, *sans être astreint à aucun rit particulier*, et notamment sans devoir en répandre le sang sur un autel, était très naturel chez les anciens Hébreux ? Le roi Saül n'en jugeait pas ainsi. Le ch. XVII du Lévitique trouve toute naturelle l'obligation d'immoler tous les bœufs, chèvres et brebis sur *un autel* ; il motive en particulier la défense de manger le sang de ces animaux par ce principe absolu : « je vous ai donné ce sang *pour l'autel* ». Ailleurs le Lévitique suppose que *dans toutes leurs demeures*, donc dans le pays de Canaan aussi bien qu'au désert, les Israélites devront réserver « toute graisse » à Jéhova. L'Exode au ch. XX v. 24 ss., dans un recueil qui a en vue lui aussi l'époque de l'occupation de la terre promise, prescrit que les Israélites immoleront « leur gros et leur menu bétail » sur des autels de terre ; de quel usage cette loi a-t-elle pu être, d'après le système que nous discutons ? Le Deutéronome lui-même, au ch. XII v. 21, met une restriction à la faculté qu'il accorde d'immoler partout le bétail en répandant le sang sur le sol : « *Si*, dit-il, *le lieu choisi par Jéhova est trop éloigné....* » Pourquoi cette restriction, sinon parce qu'il est entendu, en principe, que l'immolation du bétail est un acte religieux ? Dès lors la suppression de *tout rit particulier* dans l'accomplissement de cet acte, ne nous paraît plus chose si naturelle. — La permission donnée par le Deutéronome, si nous considérons l'ensemble des données législatives ou historiques relatives à la question, ne s'explique point comme l'abolition d'une défense « *portée dans des conditions spéciales* » (2).

(1) *Les livres saints et la critique rationaliste*, III p. 179 s.

(2) Qu'on nous permette à ce propos de faire une observation, en vue de dissiper toute équivoque. La loi du Lévitique XVII 1 ss. est introduite par la formule : « *Et Jéhova parla à Moïse et lui dit : Parle à Aaron et à ses fils et à tous les enfants d'Israël et dis leur. . .* » Quel est le sens que l'auteur de la loi attache à cette formule ? L'emploie-t-il dans un sens *historique*, ou dans un sens que nous appellerons *juridique* ou *légal* ? La possibilité de ce dernier sens ne peut pas être rejetée a priori. On comprendrait sans aucune peine que l'autorité

Dillmann admet lui aussi l'antériorité des prescriptions de *Lév.* XVII sur celles du Deutéronome (1) ; mais il suit, pour expliquer les premières, un procédé plus compliqué. Il faut, d'après lui, distinguer la forme primitive de notre loi, de celle qu'elle a reçue dans le texte actuel. Dans sa teneur première, la loi prescrivait simplement d'immoler gros et menu bétail sur *un* autel de Jéhova, à la manière d'*Exode* XX 24 ss. Un législateur plus récent, celui que Dillmann désigne par la lettre A, et qui, se tenant pour formuler ses lois au point de vue de l'époque mosaïque, ne connaît qu'un seul sanctuaire, conçoit l'institution en ce sens que quiconque voudra immoler un animal en vue de la consommation, doit en faire offrande devant le tabernacle. Le législateur en question ne tient pas compte de l'impossibilité d'appliquer la loi, ainsi conçue, dans le pays de Canaan. Baudissin adopte la manière de voir de Dillmann ; dans sa forme primitive, notre loi doit dater d'une époque à laquelle les sanctuaires multiples étaient autorisés par la loi (2).

Kuenen a combattu cette théorie, déjà proposée par Diestel. Pour la soutenir il faut commencer par écarter de la loi de *Lév.* XVII 1 ss., tout ce qui a rapport au sanctuaire unique. Or, comme le faisait remarquer le critique néerlandais, cette opération est souverainement arbitraire ; de cette façon on se crée une loi d'invention propre : la demeure de Jahwé (v. 4), le camp (v. 5), et les prêtres attachés au service de la demeure de Jahwé (v. 5, 6) sont aussi difficiles à supprimer dans le texte des vv. 3-7, que les *se'irim* (v. 7) »... (2). Ajoutons que la loi d'*Ex.* XX 24 ss., suivant l'interprétation que nous en avons donnée plus haut, ne consacre nullement la multiplicité des sanctuaires destinés au culte public. Les autels dont

investie du pouvoir législatif, chargée de continuer parmi le peuple hébreu la mission divine du fondateur des institutions publiques (*Mat.* 23, 2), eût coutume de rattacher au nom de Moïse et de placer dans le cadre historique de son action, la promulgation des décrets qu'elle portait ou des principes qu'elle voulait inculquer. Une fiction juridique de ce genre, publiquement appliquée et reçue, se justifierait pour le moins aussi aisément que la fiction littéraire qui permet à l'auteur de la *Sagesse* de parler comme s'il était Salomon en personne. Il serait absurde de qualifier ce procédé, que l'on observe aussi dans d'autres législations anciennes, de *fraude* ou de *mensonge*. — Quant au fait, ce serait une pétition de principe de vouloir trancher la question du sens de la formule par la formule elle-même.

(1) *Ex. Levit.* p. 536.

(2) *Geschichte des alttest. Priest.* p. 47.

(3) *Hist. crit. ond.* p. 260. C'est en nous appuyant sur des considérations analogues que nous avons pu trouver dans *Ex.* XXIII 14 19, des indices non équivoques de l'institution du sanctuaire unique.

il y est question n'ont rien de commun avec « la demeure de Jéhova. »

Les critiques de l'école grafienne s'attachent naturellement à montrer que la législation deutéronomique sur la manière d'immoler le bétail, doit être antérieure aux ordonnances de *Lév. XVII*. Voici d'abord comment s'exprime Reuss au sujet de la loi du Lévitique, après avoir montré qu'elle ne convient pas à l'époque du séjour au désert : « Il n'y a pas à hésiter : la présente loi (qui probablement est restée à l'état de pure théorie) a tout au plus pu être exécutée, et par conséquent promulguée, à une époque où toute la nation, strictement soumise à la règle lévitique, se renfermait dans les murs d'une seule ville avec ses dépendances les plus voisines, c'est-à-dire dans les premiers temps après la restauration... Du reste, le sens de la loi ne saurait être douteux : La boucherie profane (qu'on nous permette ce mot) est interdite. De tout animal tué pour être mangé, sans aucune exception, il faut qu'il soit fait une part à Dieu. Cela est tout juste le contraire de ce que dit le passage cité du Deutéronome. D'après l'opinion traditionnelle qui regarde le Deutéronome comme la partie la moins ancienne du Pentateuque, on est amené à penser que Moïse a abrogé une loi qui est ici qualifiée de règle perpétuelle pour tous les âges » (1).

Malheureusement la solidité de cette argumentation est loin de répondre au ton d'assurance sur lequel elle est proposée. Quelques réflexions qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit suffiront, non seulement à justifier une certaine hésitation devant le système de Reuss, mais à en mettre au jour le manque total de fondement : 1° Reuss n'admet pas que le Deutéronome puisse être placé après le chap. XVII du Lévitique, parce que cette hypothèse nous amènerait à penser que Moïse a abrogé une loi qui est ici qualifiée de règle perpétuelle. Mais Reuss lui-même place après le ch. XVII du Lévitique le « code sacerdotal », dans lequel il est manifestement supposé que l'immolation du bétail est permise *dans toute l'étendue des demeures d'Israël*. Que faut-il penser du rapport entre ces lois sacerdotales et notre chapitre XVII ? 2° L'interdiction de « la boucherie profane » semble aux yeux de l'auteur être une marque certaine de l'origine récente de la loi du ch. XVII ; mais déjà au temps du roi Saül on se doutait de cette interdiction, bien qu'alors elle ne revêtait pas le caractère qu'elle prend dans la loi du Lévitique. 3° Reuss estime que probablement cette loi est restée « à l'état de pure théorie ». Elle n'aurait donc eu, ou aurait pu n'avoir pour objet que d'inculquer un principe en en faisant, suivant un procédé reçu, une application

(1) *L'hist. sainte et la loi* II p. 150.

fictive à la situation du peuple au désert. Mais alors, du fait qu'à une époque donnée de l'histoire la loi ne pouvait être exécutée à la lettre, il ne suivrait en aucune manière qu'elle ne serait pas originaire de cette époque. — Il aurait fallu dégager *la théorie* de la loi et juger, si possible, par l'examen de cette théorie, de l'époque de son origine. 4^e Reuss ajoute que notre loi « *a tout au plus pu* être exécutée, et par conséquent promulguée, à une époque où toute la nation se renfermait dans les murs d'une seule ville avec ses dépendances les plus voisines. » Mais la loi *a dû* être promulguée à une époque quelconque. Était-elle destinée à être exécutée à la lettre ? En ce cas, s'il n'y a dans l'histoire qu'une seule époque à laquelle elle ait pu l'être, cette époque sera toute désignée comme celle de la promulgation. En indiquant les premiers temps de la restauration comme époque à laquelle la loi *doit* avoir été promulguée, et cela pour la raison qu'alors seulement elle *a pu* être exécutée, Reuss suppose que la loi fut portée pour être observée à la lettre et il n'y a plus lieu de parler de *pure théorie* etc. Mais est-il vrai que les circonstances des « premiers temps de la restauration » se prêtaient si bien à l'application pratique de notre loi ? On ne peut sérieusement le soutenir. Depuis les premières années du retour les Juifs revenus de Babylone étaient établis en bien plus grand nombre, parfois à une distance respectable, dans les villes de la Judée, qu'à Jérusalem. Il est d'ailleurs certain qu'à cette époque, pas plus qu'autrefois, les aspirations du peuple et de ses chefs ne se bornaient point à l'occupation de la seule cité sainte et de ses dépendances les plus voisines. Interdire à tout le monde d'immoler à l'avenir un bœuf ou une brebis sans venir l'offrir au temple de Jérusalem, c'était mettre un obstacle définitif à tout développement ultérieur, à toute expansion de la communauté juive. Remarquons encore que la loi du Lévitique a expressément pour but de mettre fin à des pratiques idolâtriques ; où a-t-on lu qu'aux premiers temps de la restauration les Juifs repatriés aient commis de pareils abus ?

Nous avons déjà plus haut exposé la manière dont Wellhausen entend le rapport de succession entre les ordonnances du Deutéronome et celles du ch. XVII du Lévitique. Le Deutéronome ayant échoué dans sa tentative d'imprimer un caractère purement profane à l'immolation ordinaire du bétail, la loi du Lévitique, dit Wellhausen, s'y prit d'une autre manière pour assurer le respect à la nouvelle institution de l'unité d'autel : l'immolation garderait son caractère sacré, mais il serait défendu désormais de la pratiquer ailleurs qu'au sanctuaire (1).

(1) *Prolegomena* p. 53.

D'après Wellhausen, comme d'après Kuenen, le recueil législatif de *Lev.* XVII-XXVI serait, quant à sa substance, originaire de l'époque de la captivité. C'est donc pendant l'exil de Babylone, alors que la ville sainte et le temple étaient en ruines, alors que l'exercice du culte était suspendu, qu'un législateur de l'école d'Ezéchiël aurait éprouvé le besoin de réprimer l'abus des autels multiples en obligeant les Israélites à aller au temple offrir à Jéhova tous les bœufs et brebis qu'ils voulaient immoler. Nous avouons qu'il nous est difficile de comprendre. Il est clair d'ailleurs que les pratiques superstitieuses auxquelles la mesure du Lévitique veut porter remède, ne peuvent être des abus régnant parmi les Juifs de Babylone, à l'époque de la captivité ; puisque dans notre loi le peuple est censé groupé autour du sanctuaire. Il s'agira donc d'abus qui se commettaient avant la captivité. Mais la dispersion même de la nation juive n'avait-elle pas supprimé radicalement ces abus parmi ceux auxquels le législateur est supposé s'adresser ? Ce qui n'est pas moins étrange dans la théorie de Wellhausen, c'est que nous y sommes invités à reconnaître comme le seul effet pratique des rigoureuses dispositions de notre chapitre XVII, le caractère purement profane des immolations ordinaires soi-disant *supposé* dans les lois du code sacerdotal ! (1).

Kuenen s'est gardé de tomber dans ces incohérences. Tout en soutenant, au point de vue de la composition littéraire, l'origine exilienne de la loi du Lévitique, il en fait un simple écho d'un usage depuis longtemps aboli et qui, dans les termes où il se trouve ici maintenu, n'était plus applicable en pratique. L'obligation d'immoler tout bétail quelconque au sanctuaire, ne pouvait être remplie qu'à une époque où les sanctuaires étaient très nombreux ; dans le passage qui nous occupe elle est néanmoins sanctionnée même pour le régime du sanctuaire unique, — « probablement par quelqu'un qui connaissait encore, du moins par tradition, la coutume ancienne et cherchait à la maintenir en vigueur » (2). Robertson Smith semble partager cette manière de voir (3).

Mais nous répétons encore que jamais *la loi* n'a reconnu plusieurs sanctuaires où l'immolation du bétail dût être pratiquée comme un

(1) Parlant de l'opinion suivant laquelle les mesures de *Lev.* XVII seraient d'origine postexilienne, Dillmann avait prononcé ce jugement sévère : « Die Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stücks... ist geradezu widersinnig. » (l. c. p. 535) — « Widersinnig immerhin, wenn nur wahr » répond Wellhausen, avec un aplomb qui ne rend pas ses explications plus acceptables (*Prolog.* p. 423).

(2) *Hist. crit. ond.* p. 90.

(3) *Old Test. in the Jew. Church* p. 249.

acte du culte public. Elle n'a jamais connu qu'une seule « maison de Jéhova » desservie par les prêtres. Les autels sur lesquels on avait à accomplir les immolations ordinaires, n'avaient rien de commun avec ce sanctuaire national. Il s'ensuit que la prétendue application qui aurait été faite au sanctuaire unique, de la coutume traditionnelle, aurait été en réalité une institution entièrement nouvelle. Nous savons que Kuenen, pour soutenir l'opinion qu'anciennement toute immolation était à accomplir dans « une maison de Jéhova », en appelle à Osée IX 4 (1). Robertson Smith interprète le passage dans le même sens (2). Voici ce que nous y lisons : « Ephraïm doit retourner en Egypte, et en Assyrie ils mangeront des aliments impurs. Ils ne feront point à Jéhova des libations et ne disposeront point leurs victimes en son honneur. Leur pain est comme un pain de deuil ; il ne servira qu'à satisfaire leur faim, *il n'entrera point dans la maison de Jéhova...* » — Outre que les usages du royaume du Nord, même ceux dont la suppression est présentée comme un châtiment par le prophète (3), ne sont pas nécessairement à envisager comme des manifestations du culte légitime, il s'en faut qu'on puisse trouver dans ce texte « la preuve concluante » que R. Smith nous y signale pour l'avis énoncé plus haut (4). Le commentaire de Wellhausen p. e. lui donne une portée bien différente : « Toute joie se concentre dans la maison de Jahvé, *lors des festins qui se célèbrent à l'époque où les dons de sa bonté arrivent.* Pas de pensée plus amère que celle de devoir manger son pain comme un aliment impur, comme un pain de tristesse, *sans avoir fait l'offrande des prémices.* C'est cette pensée qui fait en quelque sorte le dard perçant de la menace de déportation... » (5) Ceci, comme on voit, est tout autre chose que de dire que toute nourriture, et en particulier *toute chair destinée à la consommation*, doit avoir été présentée dans la *maison de Jéhova*.

Au reste, abstraction faite de la supposition inexacte de Kuenen touchant le *droit* ancien, il n'est personne qui ne sente ce que l'explication donnée par lui à la loi de *Lév. XVII* a de souverainement invraisemblable. Conçoit-on que « quelqu'un », se souvenant

(1) *Hist. crit. ond.* p. 260.

(2) *l. c.* p. 250.

(3) Cfr. *Os. III 4.* coll. König *Hauptprobleme* p. 69.

(4) But the most conclusive passage is Hosea IX 3 *sq.*, where the prophet predicts that in the Exile all the food of the people shall be unclean, because sacrifice cannot be performed beyond the land of Israël. They shall eat, as it were, the unclean bread of mourners, « because their necessary food shall not be presented in the house of Jehovah. » In other words, all animal food not presented at the altar is unclean, etc.

(5) *Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten* zw. Aufl. Berlin 1893 p. 120.

d'une coutume traditionnelle et *voulant la maintenir en vigueur*, ait pu s'aviser de l'imposer dans des conditions absolument impraticables ? L'auteur de la loi, quel qu'il fût, n'a pu, certes, espérer un seul instant qu'il allait amener les Israélites à venir, de tous les coins du pays, immoler au temple de Jérusalem tout bétail quelconque dont ils avaient besoin pour leur entretien. Kuenen n'a pas manqué de sentir lui-même l'insuffisance de ses explications ; « celui, dit-il en un autre endroit, que ne satisfait point la solution proposée, est prié de considérer que dans ce passage l'immolation du bétail auprès de la demeure de Jahwé est imposée *par Moïse* aux Israélites *dans le désert* et s'en tiennent à l'idée que, par cet encadrement, P¹ aura voulu montrer ce que Jahwé *pouvait* exiger, bien que ce ne fût point son intention de maintenir cette exigence pour une situation où les circonstances avaient entièrement changé » (1).

* * *

Entre la loi de *Lév. XVII* qui défend toute immolation de bétail en dehors du sanctuaire unique, et celle du *Deutéronome XII* où l'immolation du bétail destiné à la consommation est autorisée dans tous les endroits trop éloignés du sanctuaire, il y a, à notre avis, un rapport de parfaite conformité. Au fond, c'est le même esprit qui inspire les deux mesures ; c'est la même idée qui s'y trouve appliquée. Mais un principe peut conduire à des résultats différents à raison de la diversité des circonstances dans lesquelles l'application a lieu. Nous croyons qu'entre nos deux lois il n'y a pas d'autre différence que celle des conditions accidentelles auxquelles elles appliquent, sous le régime d'une même réforme, un principe reçu.

Comme nous l'avons exposé plus haut, les mesures du chap. XII du *Deutéronome* relatives à l'immolation ordinaire du bétail, ont pour objet de donner une sanction législative à *l'abolition des autels privés ou domestiques*, dont la destination légale était de servir en quelque sorte d'abattoirs sacrés, mais qui de fait étaient devenus, du moins trop souvent, des centres d'un culte schismatique et superstitieux. Les passages en question du *Deutéronome* voulaient-ils du même coup dépouiller complètement l'immolation du bétail du caractère religieux qu'elle avait revêtu jusqu'alors ? Nullement. Là n'était pas le but de la réforme. C'est ce qui résulte clairement des vv. 20, 21. L'autorisation d'égorger les bœufs et brebis en tous lieux, en en répandant le sang par terre, est ici subordonnée à une condition

(1) I. c. p. 260.

significative et sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention. « Lorsque, dit le texte en cet endroit, Jéhova aura étendu ton territoire comme il te l'a promis..., *si le lieu choisi par Jéhova ton Dieu pour y établir son nom est à trop grande distance*, tu pourras immoler (chez toi) de tes bœufs et de tes brebis que Jéhova t'auras donnés..., mais tu n'en mangeras pas le sang ; tu le répandras sur la terre comme de l'eau ». « La permission » donnée ici n'est pas applicable aux localités voisines du sanctuaire. Il est supposé qu'en fait pour celles-ci l'obligation ancienne subsiste, à savoir de recourir à *l'autel* pour immoler le bétail. Désormais il n'y aura plus qu'un seul autel, celui de la demeure de Jéhova ; à supposer que la chose soit possible *on viendra là immoler bœufs et brebis* ; quant à ceux qui demeurent trop loin, ils pourront immoler chez eux, sauf à respecter l'interdiction portée contre les autels locaux. Voici donc les données fondamentales auxquelles se réduisent les dispositions du Deutéronome : l'immolation du bétail reste de sa nature un acte religieux ; mais il n'y aura plus qu'un autel, l'autel du sanctuaire national. *En principe on devrait venir à cet autel accomplir l'offrande des animaux qu'on voudra immoler*. Dans la terre de Canaan cette obligation ne saurait être remplie que par ceux qui demeurent dans le voisinage du temple ; les autres en sont dispensés. — Il était naturel que dans une loi donnée pour le pays de Canaan, *la dispense* fût l'objet d'une attention spéciale et d'un dispositif plus explicite. Ajoutons que les termes de ce dispositif, *appuyant* d'une manière spéciale sur l'autorisation d'immoler partout, et *supposant* les autels privés déjà supprimés en droit (1), nous montrent dans la loi du Deutéronome une sorte de corollaire de celle du Lévitique.

Appliquée à la situation du peuple dans le désert, la réforme avait donné lieu à la loi du Lévitique XVII 1 ss. C'est *la question de principe* qui est ici surtout en vue ; voilà pourquoi le législateur peut insister sur le caractère définitif de ses prescriptions : « *ce sera pour eux une loi perpétuelle dans la suite de leurs générations*. » Ici encore l'immolation du bétail est traitée comme un acte religieux de sa nature. Les autels particuliers dont le peuple a abusé pour honorer les *Se'irim* sont abolis ; il n'y aura plus qu'un autel, celui de la demeure de Jéhova ; *on devra donc recourir à cet autel pour offrir à Jéhova tous les animaux que l'on voudra immoler*. Comme dans le désert le peuple est censé groupé tout entier autour du tabernacle, il

(1) L'effusion, sur le sol, du sang des victimes est présentée dans le Deutéronome comme la conséquence naturelle de l'immolation pratiquée en dehors de la maison de Jéhova.

n'était pas possible de formuler ici des mesures spéciales pour ceux qui demeurent à trop grande distance.

L'essentiel, dans le Deutéronome comme dans le Lévitique, c'est que tous les autels distincts de celui du Sanctuaire national sont supprimés. Les différences accidentelles que présentent les deux lois résultent uniquement des circonstances diverses auxquelles elles appliquent, sous le régime de l'unité d'autel, le principe reçu du caractère religieux inhérent à l'immolation des animaux qui sont aptes à être offerts en sacrifice : pour les membres de la communauté qui demeurent à trop grande distance, la dispense d'immoler à l'autel est exposée dans le *Deutéronome*, parce que le Deutéronome a en vue les conditions du séjour dans le pays de Canaan ; elle n'est pas mentionnée par le Lévitique, parce que la loi du Lévitique envisage les conditions du séjour au désert.

Reportons un instant notre attention sur le fait déjà rappelé plus haut de l'application qui fut faite à l'autel du second temple, de la loi d'*Ex.* XX 24 ss. sur les autels de terre ou de pierres non taillées. Cette loi, nous l'avons vu, se rapportait à une institution comportant des autels multiples ; elle n'avait point pour objet de régler les conditions dans lesquelles devait se célébrer au temple le culte public et officiel. Comment donc put-on en arriver, après l'exil, à chercher dans la loi de l'Exode, le modèle de l'autel à élever dans la maison de Dieu ? Pour que l'on pût donner à notre loi cette portée nouvelle, il fallait qu'elle ne fût plus en vigueur dans son sens propre et primitif ; l'institution qu'elle sanctionnait devait être tombée en désuétude ou avoir été abolie. Nous venons de voir qu'en effet les cultes défendus auxquels ils avaient servi d'occasion, amenèrent la suppression de tous les autels distincts de l'autel du sanctuaire national. Désormais la loi d'*Ex.* XX 24 ss. était sans objet. Il n'est pas probable que ce fut par une simple méprise qu'on l'appliqua, après l'exil, à l'autel du second temple. Cette application nouvelle, ainsi que la modification qui s'ensuivit du texte même de la loi, achevèrent l'abolition, jusque dans la racine, d'un usage qui à l'origine n'avait rien de contraire aux institutions fondamentales du culte hébreu, notamment à celle du *sanctuaire unique*, mais dont des abus invétérés avaient fait un danger redoutable et permanent.

(*A continuer.*)

A. VAN HOONACKER.

LES 15 PREMIERS SIÈCLES

DE

L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

(suite.)

RÈGNE DE YÜ-LE-GRAND (2255-2286).

Le récit des événements qui signalèrent le nouveau règne, tels que le donne Sse-ma-tsien ne diffère point pour ainsi dire, de ce qu'en relate l'auteur du Shou-king. Ainsi nous ne reproduirons pas ces pages que tout le monde peut lire dans les traductions des Vieilles Annales canoniques. Nous ne ferons que résumer ces longs détails.

Sous le règne de Shun, Yü avait été chargé de régulariser le cours des eaux, des grands fleuves qui périodiquement inondaient le sol occupé par les tribus immigrantes.

L'histoire rappelle d'abord tout ce que ce grand prince exécuta pendant qu'il était associé au pouvoir souverain de Shun. Uni aux deux grands ministres Yi et Tsi il tint les princes et les peuples dans l'obéissance légale, apprit au peuple à soigner les biens de la terre, à frayer des routes à travers les montagnes, à abattre les forêts gênantes et à tirer parti de leurs bois.

Pendant toute cette longue période, il continua à combler ses sujets de ses bienfaits, à veiller aux intérêts du peuple et de l'agriculture. Il faisait donner du riz à semer aux populations rurales qui en manquaient, il se procurait du dehors tout

ce qui était nécessaire pour que le peuple pût tirer du sol tout le profit désirable.

Mais l'œuvre principale du règne de Yu d'après le Shou-king et Sse-ma-tsien, c'est la délimitation des neuf provinces ou tcheous de l'empire, la détermination de la nature du sol, des produits et des redevances de chacune d'elles. Le Hia-shou, section Yu-kong qui en donne l'exposé, est un chapitre de géographie générale des plus curieux. Tout y est du plus parfait naturel. Il est suivi malheureusement d'une autre relation qui sort entièrement des domaines du possible ; car elle attribue à Yü pour la régularisation du cours des fleuves, des travaux herculéens qui ne peuvent avoir appartenu ni à un seul homme ni à une seule vie.

Elle se termine même par un tableau de la division des terres impériales et féodales qui font de la terre chinoise un casier d'une régularité si parfaite qu'il ne peut provoquer que le sourire. Aussi nous ne nous y arrêterons pas.

Il est évident que ceci n'appartient ni au Shou-king primitif ni aux Annales sérieuses.

C'est après ces divers exposés que Sse-ma-tsien place les conseils tenus à la cour de Shun où Yi, Heou-tsi et Kao mao firent briller leur sagesse à côté du Grand-Yü leur maître.

On ne peut le contester ; les discours tenus en ces occasions témoignent d'une sagesse, d'une élévation d'idées morales et gouvernementales qui feraient honneur à nos ministres les plus en renom, si l'on en retranchait ce qui provient de la naïveté de ces temps.

Une de ces scènes historiques vraiment bizarres est celle qui nous représente les barbares Miao résistant à l'autorité de l'empereur, bravant ses armes qui ne peuvent les dompter, puis venant se soumettre d'eux-mêmes après avoir assisté aux fêtes qui se donnaient à la cour.

Non moins curieux est le spectacle de ce conseil impérial qui termine par une petite joute poétique.

Au moment de congédier ses ministres Shun improvisa le distique suivant

Obéissant au mandat céleste
J'obéis aux temps, je soigne les moindres affaires.

Puis il ajouta en chantant :

Quand les membres sont joyeux,
La tête se porte droite,
Tous les officiers s'illustrent.

Kao-mao répliqua à ces paroles de son souverain :

Pensez-y, le chef doit commencer les entreprises
Toujours attentif, zélé, respectueux.

Puis il continua en chantant :

Quand la tête supérieure est éclairée
Les membres du corps agissent d'une manière distinguée
Et toutes les entreprises réussissent.
Quand la tête est tyrannique
Les membres sont négligents
Et toutes les entreprises vont à leur ruine.

L'empereur s'inclinant répondit :

C'est bien. Allez et soyez soigneux, diligent.

Alors le monde entier honora la musique de Yü avec sa mesure, ses nombres et ses sons. Il fut préposé au culte des esprits des monts et des fleuves. Shun le présenta au ciel comme son successeur.

Dix-sept ans après Shun mourut. Lorsque le deuil de trois ans fut fini, Yü écarta le fils de Shun, Shang et l'envoya à Yang Tcheng. Tous les princes l'abandonnèrent pour se soumettre à Yü et celui-ci occupa la place du Fils du ciel. Devenu empereur il reçut le titre honorifique de Hia-heou, prince de Hia. Sa famille s'appelait Tze.

Monté sur le trône, Yü donna le gouvernement de l'empire à Kao-Yao et celui-ci aida en tout son maître. Il reçut en outre en fief le pays de Ying-lu (1) et résida aussi à Heu (2). Il éleva aussi Yi au rang de gouvernant.

(1) Ou les six villes de Ying.

(2) Heou-tcheou au Heou-tchang-hien.

Dix ans après, Yü alla faire une visite d'inspection à l'est. Arrivé à Hoei-ki il y mourut (2045). Yi gouverna pendant les 3 ans du deuil.

RÈGNES DE YAO, DE SHUN ET DE YU

d'après les Annales de Bambou.

N. B. Jusqu'ici nous avons suivi Sse-ma-tsien qui ne fait que copier le Shou-king. Voyons maintenant ce que disent les autres sources. Les différences valent la peine d'être notées.

I. TI YAO. PRINCE DE TAO-TANG (2145-2045).

Yao monta sur le trône l'an Ping-tze (2145). Il demeurait alors à Ki (1). Il ordonna aux astronomes Hi et Ho de faire un calendrier.

La 5^e année il alla inspecter les quatre montagnes (2).

La 7^e année parut un ki-lin. — La 12^e il commença à former une armée régulière (3).

La 16^e, le chef de Kiu-seu (4) vint à la cour rendre hommage au souverain.

La 19^e année il ordonna au ministre des travaux publics (5) de régulariser le cours du Ho.

La 29^e année, au printemps, le chef des Tsiao-Yao (6) vint

(1) On verra plus loin la province de Ki (Ki-tcheou). Notre ki est écrit par le même caractère.

(2) Placées aux quatre extrémités de l'empire W. E. S. et O. C'est-à-dire l'empire entier.

(3) A exercer ses soldats (*tchün tsiu-ti-yao*). Il s'agit ici du combat que Yao livra aux Miao sur les bords du Tan-shui (v. le *Lu-t'ao*).

(4) Localité au Ying-tcheou.

(5) Kong-kong pris ici comme nom commun; ce qui prouve que le fameux personnage mythique est postérieur à l'histoire: c'est une première tentative faite sans succès.

(6) Nation dite de pygmées hauts de trois pieds, negritos habitant au S. O. de l'empire de Yao. Il en est fait mention au *Koue-Yü*. Au *Lu-Yü* c. finem. Kong-tze dit que leur plus petite taille est de 3 pieds. Voir aussi le *Shan-hai-king*. Ce nom désigne le magistrat « directeur des eaux » dit Tcheng-hiuen.

également rendre hommage et présenter en tribut des plumes magnifiques (1).

An 42. Une étoile brillante (2) parut dans la constellation Yi (3).

An 50. L'empereur alla se promener au mont Sheou (4), monta dans un char simple trainé par des chevaux de couleur noirâtre.

53. Yao sacrifia près du fleuve Lo.

58. Il fit exiler son fils Tan-tchu sur les rives du fleuve Tan, par son ministre de l'Agriculture (Heou-tsi) (5).

61. Yao donna ordre à Pe-Kuan de régulariser le cours du Ho.

69. Il disgrâcia Kuan (qui avait échoué dans sa tâche) et l'exila au mont Yü.

L'an 70, au premier mois du printemps, il fit donner à Shun de Yü son mandat (d'assistant au trône) par le San-Yo.

71. Il fit épouser ses deux filles au prince Shun.

71. Yao termina son règne par l'abdication devant l'autel de son ancêtre (Wen tsou) (6).

74. Shun commença sa visite d'inspection aux quatre montagnes (voir plus haut).

75. Yü (7), le ministre des travaux publics (8) régularisa le cours du Ho.

(1) Legge : qui s'enfoncent dans l'eau. Nous suivons Ma-Yong. *Yü*

(2) Comme un bouton du ciel. Elle a la forme d'une demi-lune et naît dans l'obscurité le matin. Elle se montre pour un roi illustre et non pour des particuliers (*Tchuen ying shu*).

(3) La 22^e du zodiaque chinois au 20^e degré. Yao était de l'essence de cet astre, c'est pourquoi cette étoile se montra en ce lieu. (*Tchün-tchiu-kan-tsing-lu*).

(4) Mont du Ho-tong (est du Ho) au sud-est de Pa-fen-hien. On lui a donné le nom de Yao-shan ou mont de Yao, en souvenir de ce fait et de la simplicité modeste de grand empereur.

(5) Au Tan-tcheou. Tan-tchou était le fils de San-i-shi. Il avait reçu de son frère le fief de Tan-tcheou. On a vu précédemment quels étaient les vices de ce prince et comment il fut écarté du trône.

(6) A ce terme inconnu on a donné les sens les plus divers. On a été jusqu'à y voir un des cinq tsi ou régents des plages célestes. Le Wen-tsou serait l'empereur rouge ou régent du sud.

(7) Ce paragraphe est très remarquable, il nous dit ce que Yu fit réellement.

(8) Yü ayant remplacé Kuan comme Tsong-pe devint *Sse-kong* ou « Régent

76. Yü attaqua les Jongs (1) de Tsao et de Wei et les vainquit.

86. Yü vint et se rendit à l'audience impériale portant un kouei noir (2).

87. Yao établit pour la première fois les 12 provinces (3).

89. Yao fit un palais de plaisance à Tao (4) et alla y résider l'année suivante.

97. Le Sse-kong (5) fit sa visite d'inspection dans les 12 tcheous.

L'an 100 Yao mourut à Tao.

N. Tchou, fils de Yao, s'était retiré à Fang-ling pour éviter Shun. Celui-ci voulut lui céder l'empire mais ne réussit point grâce à l'opposition des princes. Tchou reçut de Shun la principauté de Fang où il fut l'hôte de Yü.

RÈGNE DE SHUN (2042-1992).

L'empereur Shun était chef de la famille Yü (6). Il monta sur le trône l'année ki-wei (2,042 A. C.). Il demeurait alors à Ki. C'est lui qui composa la musique dite Ta-shao.

L'an 3, il fit régler le code pénal par Kao-Yao.

L'an 9, Ssi-wang-mu (7) vint à la cour impériale.

des ouvrages » Sous Yao d'abord il s'appelait *kong-kong* « qui soigne les travaux », Shun changea le titre.

(1) Barbares du Kan-sou. La situation exacte de ces deux tribus est inconnue. On sait seulement qu'elles étaient à l'ouest des états de Yao. Ce fait n'est pas mentionné au Shou.

(2) Plaque de jade servant d'insigne de la dignité. Le noir était la couleur de la joie, du bonheur. Shun l'inventa pour Yü comme marque de sa faveur. Le Shou suppose au contraire que Yü le présenta à Shun pour annoncer la fin de ses travaux. Les deux versions peuvent être vraies.

(3) Sous Hoang-ti et ses successeurs il n'y en avait que neuf que Kong-kong régit et que son fils Heou-tou pacifia.

(4) Il avait jadis résidé à Tang ; d'où le nom de Tao-tang. A Ting-tao hien.

(5) Yü remplace ici Shun. Ce n'est plus aux quatre montagnes. Yü dut voir si ces travaux avaient des effets durables.

(6) Principauté dont il épousa une princesse.

(7) Ce personnage mythique habitant les hauts monts de la Tartarie apparaît ici comme la souveraine d'un état entrant en relation avec la Chine. Il se peut que ce soit là sa véritable origine : son nom signifie La reine-mère de l'ouest.

L'an 14, des nuages d'aspect imposant (1) se montrèrent. L'empereur chargea Yü de le remplacer dans les délibérations sur les projets et les affaires (2).

L'an 15, Shun ordonna au prince de Hia (3) de faire la cérémonie au Tai-shih (4).

L'an 17, il alla au collège impérial et commença à user de la myriade (5).

L'an 25, le prince de Si-shin (6) vint à la cour et apporta en tribut des arcs et des flèches.

L'an 29, il investit son fils I-kiun (7) de la principauté de Shang.

L'an 30, Shun enterra l'impératrice Yü (8) à Wei.

L'an 31, il donna la surintendance générale à Yü et lui fit visiter les montagnes des diverses contrées.

L'an 33, le premier mois du printemps, Yü prince de Hia,

Il s'agit de ses ambassadeurs. Ssi-wang-mu offrit au glorieux souverain du Jade blanc ou des perles, des pierres précieuses de cette couleur taillées en fleurs (*Shi-pen*), comme aussi des dës d'archers en Jade.

(1) Litt. nobles (*Khing*). Les nuages, de favorable augure, sont appelés ainsi ou bien brillants (*king*) dit le *Tsin Tien Wen tchi*. Un chant consacré aux nuages de Shun porte : les nobles nuages se font jour ; ils se rassemblent, ils s'entremêlent harmoniquement, oh !

(2) Yü était en dignité depuis 74 ans quand Shun le présenta au ciel comme son lieutenant dit le *Ti-wang-she-ki*.

(3) Yü dont Hia fut le premier fief.

(4) Litt. Le grand appartement, Legge traduit ainsi ; mais le *Shai-hai-king* donne ce nom comme celui d'une montagne à 30 lis à l'est du *Pen-shi-shan*. On y voit aussi le célèbre mont *Tai-shan*. — Cette cérémonie est le sacrifice, d'après le *Kong-shi-shu-i*, etc.

(5) Nom d'une danse chinoise, c'est-à-dire d'une pantomime. On la dansait avec le bouclier et la hache dans les mains. Pour le *Mao-tchuen* c'est avec le bouclier et des plumes. Il en est parlé au *Tso-tchuen*. Duc *Yin*, V^e année. On y voit que l'empereur avait droit à 8 plumes et les princes à six.

(6) Barbares du N. E. appelés aussi *Siao-shin*. Le *Shan-hai king* place cet état au milieu des grands déserts près du mont *Pu-han*.

(7) D'autres l'appellent *Shang-kiun* ; mais ce nom dérive de cette investiture.

(8) La même que *Hoang*, mère de *Shang-kiun*. Les commentateurs donnent 9 fils à Shun. Quelques-uns ajoutent, avec le *Shan-hai-king*, un second fils du nom de *Li-ti*. On ne sait rien des autres. Yü était de la famille de l'épouse de *Hoang-ti* (*Ti-li-tchi*).

reçut le pouvoir impérial devant l'autel du Shen-tsong (1) et rétablit les neuf provinces (2).

L'an 35. Il envoya Yü chatier les Miao et leur prince vint rendre hommage à la cour impériale (3).

L'an 42, le prince des Hiuen-tou (4) vint en faire autant et présenta des pierres (5) précieuses et des bijoux.

L'an 47, La gelée, le verglas tombé en hiver ne détruisit point les plantes ni les arbres (6).

L'an 49, L'empereur s'établit à Ming-tiao (7).

L'an 50, Shun mourut.

DYNASTIE DE YU OU DES HIA.

I. RÈGNE DE Yü (1989-1976).

Le livre de Bambou en dit très peu de chose. Voici tout ce qu'il contient à ce sujet.

Yü vint au trône l'an Jin-sze (1989) et demeurait alors à Ke. Il fit suivre l'ordre des saisons tel qu'il était admis dans l'état de Hia, par tous les royaumes et principautés (8). La deuxième année de son règne la mort lui enleva le grand ministre Kao-Yao. Il fit une visite d'inspection la 3^e année et réunit les

(1) Litt. l'ancêtre spirituel, esprit, terme d'honneur. Le temple ancétral et ses habitants reçoivent cette qualification par respect dit le Kong-tchuen. Il faut peut-être traduire simplement devant les ancêtres impériaux en général ou devant l'ancêtre originaire.

(2) Au lieu des 12 établies par Yao. On sait que Yü n'en connaissait que 9.

(3) Cfr. Shu-king II, 2, § 20-22.

(4) C'était un magistrat connaissant les voies des esprits, servant le ciel, délibérant sans user des moyens de consulter le sort consistant en la tortue et la plante shi, mais recourant aux magiciens en rapport avec les esprits, etc. (Tcheou shou).

(5) Des (ou un) kouei, insigne des fonctions.

(6) Le même fait est rapporté au Tchun tsiu, 33^e année, 12^e mois.

(7) Ngan Yi, au Ho-tong, à l'ouest de la ville, dit le Ti-wang-she-ki. D'après une note de notre livre ce serait Hai-tcheou.

(8) Ce calendrier nous a été conservé dans un chapitre du Ta Tai-li. Il commençait l'année au 3^e mois d'hiver.

princes au mont Toù (1). Même chose la 8^e année auprès du Mont Hoeiki (2), mais là Yü fit mettre à mort le chef des Fang-fong. L'été, au sixième mois, il plut de l'or à la capitale de Hia et le 8^e mois en automne, l'empereur mourut à Hoei-ki.

(A continuer.)

C. DE HARLEZ.

(1) C'était la règle établie par Yu. Cette réunion est mentionnée au Tso-tchuen *Gai k.* 7^e année.

(2) Yü inspectant l'empire, monta au mont Mao pour y réunir les princes et leur donner ses ordres et ses instructions. A cette grande réunion il leur enseigna surtout les règles du gouvernement. C'est pourquoi ce mont reçut le nom de *Hoei-Ki* assemblée examinant. Ce mont porte différents noms selon les livres.

COMPTE-RENDU.

La Révolution Française en Hollande et la République Batave. —
In-8° XIII-400 pp. Paris. Hachette 1894.

Cet ouvrage, dont l'auteur — un français — ne dit point son nom, a des caractères très remarquables. Il complète en les réunissant tous les ouvrages qui ont paru sur la matière en Hollande. Il les complète parce que son auteur a pu largement puiser dans les archives françaises ce qui n'avait point été fait avant lui. Celui-ci témoigne en outre d'un sincère désir d'être juste même en laissant paraître les torts de la France dans ces intrigues qui amenèrent une révolution et l'installation d'une république à la française dans le Statdhouderat néerlandais. Son récit historique reprend les choses à l'époque de la paix d'Utrecht et nous montre l'origine lointaine de la Révolution dans la lutte du parti patricien, contre le parti populaire à la tête duquel les princes d'Orange avaient pris place et dont ils cherchaient à se servir pour étendre leur pouvoir. Il suit les événements à travers les guerres entre les Provinces-Unies et la République Française, la fin des Etats-généraux, l'établissement de la convention nationale, l'invasion anglo-russe pour les conduire jusqu'à la dernière conquête napoléonienne et la proclamation de Louis Bonaparte comme roi de Hollande.

Le tout est traité en un style clair et assez élégant qui ajoute à l'intérêt que le sujet inspire naturellement. Nous devrions faire quelque réserve quant au langage de l'auteur lorsqu'il parle des nations avec lesquelles la France eut à combattre. Mais nous ne nous arrêterons pas à ces vétilles.

C'est une page d'histoire bien curieuse que celle d'un peuple qui se soulève pour ne pas subir la domination irrégulière d'un prince et qui aboutit par ses efforts à faire établir une monarchie héréditaire.

A. P.

A PROPOS D'UNE PRÉFACE.

APERÇU CRITIQUE SUR LE BOUDDHISME EN CHINE AU 7^e SIÈCLE.

On vient de représenter à Marseille, sous la direction de M. Guimet, une pièce en 5 actes et 7 tableaux, se rapportant au règne de *T'ai-tsoung*, de la dynastie des *T'ang* (627-650). Un aperçu sur l'influence qu'exerça cet Empereur-Lettre sur la littérature religieuse de son pays ne sera donc pas hors de saison. Un intérêt spécial est, à juste titre, attaché par les sinologues modernes à un règne qui fait époque dans l'évolution de l'idée religieuse en Chine. Aujourd'hui que l'étude du Bouddhisme semble être partout à l'ordre du jour parmi les orientalistes, ceux-ci, se croyant suffisamment éclairés sur cette religion, telle qu'elle se pratique aujourd'hui et telle que nous l'ont léguée le 13^e siècle et la grande dynastie des *Iuen*, semblent reporter surtout leur attention sur le 7^e siècle et sur la dynastie des *T'ang*. Un terrain moins exploré est plus tentant, pour les chercheurs de la pensée comme pour les explorateurs des continents. On ne l'ignore pas d'ailleurs : dans l'histoire des religions, plus on approche de la source, plus les idées se simplifient, n'ayant pas encore subi l'influence des éléments étrangers. Ce n'est pas que l'on trouve le Bouddhisme Chinois à sa source au 7^e siècle ; au moins est-il vrai que cette religion prit une forme nouvelle sous *T'ai-tsoung*, après l'importation et la compilation de nouveaux livres sanscrits venus de l'Inde.

Il importe d'étudier cette forme, afin de remonter plus sûrement à celle que lui donna *Fa-hien*, grand chef du Bouddhisme en Chine à partir de 483. Ces deux formes, en effet, diffèrent autant entre elles qu'elles diffèrent toutes deux de la forme Indienne,

primitive ou même immédiate. *Fa-hien* avait puisé sa doctrine aux Monts *T'soung ling* (Bolor) ; *Hiuen-ts'ang* puisa la sienne au *Magadha* ; *Fa-hien* était un Bouddhiste fanatique ; *Hiuen-ts'ang* était un éclectique, son nom seul révélant un partisan du Taoïsme.

C'est bien de *Hiuen-ts'ang* et de son ouvrage (*Si-iu-ki*), en 12 volumes que nous voulons parler.

L'ouvrage a été traduit en français par Stanislas-Julien dans ses « Voyages des pèlerins Bouddhistes », sous le titre de « Mémoires sur les contrées occidentales » (Paris, 1857). Le livre du savant professeur de l'Institut a un grand mérite : celui d'avoir collationné une foule d'expressions chinoises avec les expressions sanscrites. Les cartes et le travail géographique de Vivien de Saint-Martin qui l'accompagnent, sont également d'un grand prix. Quant à la traduction elle-même, nous n'avons pas la prétention de l'apprécier : d'autres, plus heureux que nous, ont pu la comparer avec le texte original, et l'ont jugée favorablement ; les orientalistes ont ratifié leur jugement. Nous nous occuperons seulement de la préface, dont Stanislas-Julien a placé le texte chinois en regard de sa traduction, en tête de son 1^{er} volume des *Mémoires*. Le traducteur lui-même nous en a donné la pensée et l'envie, en énumérant les difficultés extraordinaires avec lesquelles il s'est trouvé aux prises dans cette partie d'un laborieux travail poursuivi avec tant de persévérance. Écoutons le :

« Je trouve les difficultés d'une telle gravité que nul lettré
 « chinois ne saurait les surmonter seul, s'il était, comme le plus
 « grand nombre, de l'école de Confucius, et, par conséquent,
 « hostile aux idées bouddhiques et étranger aux expressions
 « obscures qui servent à les rendre. Sans parler des mots indiens,
 « représentés par des signes phonétiques ou traduits en Chinois,
 « qu'il ne saurait transcrire en sanscrit correct, il rencontrerait
 « presque autant d'énigmes dans une multitude de termes con-
 « ventionnels dont le sens manque, non seulement dans les
 « dictionnaires européens, mais encore dans tous ceux qui ont
 « été composés pour les Chinois eux-mêmes, dans leur propre
 « langue.

« Il faudrait un secours providentiel qui m'a manqué (et dont la privation sera ma meilleure excuse), le secours d'un ou de plusieurs docteurs Bouddhistes, et, pour mieux dire, de *Lamas*, consommés dans l'intelligence des excentricités mystérieuses et souvent absurdes de la doctrine de *Cakyamouni*. »

Et, en parlant de la préface :

« Elle peut être considérée comme un des morceaux les plus obscurs de la littérature chinoise, et, en particulier, comme un échantillon remarquable du style bouddhique le plus subtil et le plus raffiné.

« J'ai traduit ce morceau aussi fidèlement que possible, sans me flatter de l'avoir compris d'un bout à l'autre. Les difficultés sont prodigieuses pour un sinologue européen. On aime-rait d'y trouver la vie intime de l'auteur, les principes qui ont présidé à la composition de son livre, et les sources où il a puisé ; on n'y voit souvent qu'un panégyrique ampoulé, plein de métaphores ambitieuses, d'allusions obscures, et de figures de langage qui ressemblent aussi peu au style ordinaire des livres que la nuit ressemble au jour. »

Il n'en fallait pas tant pour exciter notre curiosité. Nous résolûmes de tenter nos forces sur le texte fourni par Stanislas-Julien. Un premier examen nous convainquit bientôt que le morceau n'est pas de ceux dont on peut traduire « 4 ou 5 pages en un jour ». Une des notes perpétuelles du traducteur français nous frappa : la 68°. « Le sens de ce passage est difficile, presque désespéré ». La difficulté était pour nous un excitant ; et l'aveu d'une solution non satisfaisante nous offrait l'attrait d'une recherche sans les risques et d'une pénible contradiction avec un sinologue éminent et d'un aveu propre, lequel nous coûterait plus qu'à celui qui avait déjà le mérite incontestable d'avoir ouvert la route. Nous essayâmes.

Jo houeï tcho luenn tcheu tcheu, iou tcheu pai seu tcheu wei.

Traduction : « il semblait comprendre les vues (habiles) du carrossier et savait encore apprécier (l'harmonie) délicate du se. »

D'abord, le contexte nous montrant deux sectes bouddhistes

en présence, ce n'est évidemment pas de *Hiuen-ts'ang* qu'il s'agit dans ce passage. La phrase comprend deux termes, bien marqués par *jo* (si) et *iou* (c'est comme). Le premier terme de comparaison, ce sont les sectes divisées ; le second ne peut être que *pai* et *seu* (saluer et luth). Entre ces deux caractères, aucune relation possible quant à la signification. A l'œil, ils ont cependant une certaine ressemblance, mais trompeuse : deux *main*s et deux *pierr*es *précieuses*. Les prendre l'un pour l'autre, c'est se laisser tromper par une première apparence. La phrase signifie donc : vouloir réunir les doctrines des deux systèmes divisés, c'est tout comme vouloir découvrir des rapports subtils entre *pai* (saluer) et *seu* (luth).

Cette interprétation est confirmée, et expliquée, par le passage suivant, qui offre un jeu de mots analogue sur les ressemblances hasardées.

Stanislas-Julien, restant dérouté sur le sujet de la proposition, traduit, dans un nouvel alinéa :

« Possédant une riche instruction versée à grands seaux, il vogua sur un bateau vide et s'éloigna tout seul. Dans le pays de *Houan-iuen*, il brisa la jactance du ventre de fer. »

Cette dernière phrase est mal découpée : la première moitié appartient à la phrase précédente. Le sens nous paraît être :

(C'est tout comme) s'appuyer sur des renseignements nombreux obtenus au sujet d'une cruche d'eau salée déposée par la mer, pour mettre à l'eau une embarcation non grée et s'éloigner seul pour aboutir (à tout hasard) au pays de *Houan* ou de *Iuen*.

Ces deux caractères ont une vague similitude extérieure ; mais le premier signifie être broyé sous les roues d'un char (supplice légal), et l'autre occuper le grade de général. — La comparaison est assez piquante, et paraît fort suggestive, à l'adresse de ceux qui veulent tirer des conclusions hâtives de prémisses insuffisantes : ils ont l'air de ne commettre que des quiproquo plaisants ; mais les suites, non moins fatales pour être imprévues, n'en sont que plus dangereuses.

Une fois son voyageur placé inopinément au *Houan-iuen*, dans le *Chen si* (sic), Stanislas-Julien a bien de la peine à l'en

faire revenir. Il le fait pourtant « voyager avec la vitesse des nuages, prendre un fouet en main, agiter ses rames, voguer, marcher tout droit vers les monts *T'soung-ling* ». *Hiuen-ts'ang* avait grand besoin « d'épousseter ses habits », après un pareil voyage, « avant de partir pour les pays lointains », et le « bâton de religieux, dont il se munit », n'était pas de trop, pour s'appuyer et tâter le chemin. Le brave bonze eût mieux fait évidemment d'omettre la narration de son premier essai de voyage et de nous faire partir immédiatement avec lui de la ville de *Leang-tcheou*, au *Kan-sou*, où la carte de Vivien de Saint-Martin nous montre son point de départ.

Dès que l'on prend pour les pas d'un voyageur les mouvements des principes et des doctrines, il n'est plus question de distinguer ces doctrines entre elles : le clan du *brouillard* et les adeptes des *flots* se confondent, sous le « manche de jade dispersant le marché des brouillards *qui* étaient amassés *comme* des flots. » Faute de distinguer entre Bouddhisme et Bouddhisme, on arrive à ne plus distinguer entre Bouddhisme et Taoïsme.

Il nous paraît nécessaire d'appuyer ici sur le sens à donner à un passage important de notre préface. En parlant des tendances religieuses des *Tcheou* et des *Han*, Stanislas-Julien fait dire à son auteur :

« L'un écrivit des rapports et imita la lune brillante ; l'autre « marcha dans la droite voie et rassembla des astres lumineux. « On eût dit des poissons qui se réunissent en foule au sein « des eaux, ou des oiseaux portés ensemble par un vent favorable. La beauté des services qu'ils rendirent au siècle, se « concentra et forma un illustre descendant. Grâce à ce bon- « heur, le Maître de la Loi vint au monde. »

Ce qu'il appelle *l'un* (écrivain), ce sont les mémoires adressés à l'Empereur ; *l'autre*, ce n'est que le Taoïsme propagé. Les uns valaient à leurs auteurs le titre de Lunes brillantes (*lang-iue*. — Le mot *lang*, éclat de la lune, est encore employé aujourd'hui pour signifier *Messire*) ; les propagateurs de l'autre étaient appelés des Étoiles de vertu. La 1^{re} appellation est Bouddhiste ; la

2^{de} est Taoïste. Les deux systèmes religieux furent rapprochés sans confondre leurs éléments, comme oiseaux et poissons. Leurs pratiques étaient plus rapprochées encore, comme deux ailes sur un même corps ; et cette belle unité produisit la lignée du *King*. C'est alors que naquit *Tsie-k'ing*, — Gloire de la littérature, Maître du Bouddhisme, *Huén-ts'ang*. (*Tsie-k'ing* n'était que son nom de lettré.)

Nous voici donc en présence de la religion *King* (lumière par excellence.) Et cette religion est celle de la Chine à la naissance de *Huén-ts'ang*. L'auteur est à la fois Bouddhiste, Taoïste et Confucianiste. Il pouvait se montrer Confucianiste aussi peu que possible, mais sans réagir contre tout une dynastie qui fit l'impossible pour retrouver les anciens livres. Taoïste, il l'était : toute notre préface le prouve. Une seule phrase suffirait : il venait de passer Docteur (*k'in cheu*) lorsqu'il composa le *Cheng-ki*, ou Chroniques saintes, en 579 sentences. Ce livre ouvrit les trésors du Merveilleux Empyrée (style Taoïste) dont il publie les grandeurs. — Ce qu'on donnera plus tard, dans le *S'i-ü-ki*, ne sera donc pas du pur Bouddhisme ; dès le 7^e siècle il sera vrai de dire, ce qu'on a répété mille fois depuis : le Taoïsme en Chine n'est que le Bouddhisme habillé à la Chinoise. Le nom seul de *Huén-ts'ang* nous dispenserait de rechercher des arguments. Celui qui a la *pleine force du Huén* (Empyrée) n'a pas besoin d'analyse, lorsque, s'appelant *Tch'enn* de son nom de famille, il a pris lui-même, et conservé dans l'histoire, ce nom éminemment Taoïste. Ce nom, *Ien-tchang*, l'auteur de notre préface, entend bien le lui conserver : en parlant de son *S'i-ü-ki*, il l'appelle *kin-chang*, le chef actuel (des bonzes). Nous savons que Stanislas-Julien traduit *kin-chang* par l'Empereur actuel ; mais c'est se tromper de personnage, presque aussi évidemment que se tromper de rôle en faisant agenouiller l'Empereur devant *Huén-ts'ang*.

Du point où l'examen qui précède nous a placé, nous découvrons des horizons tellement différents de ceux sur lesquels le sinologue français a porté ses vues, que nous jugeons nécessaire de donner la traduction intégrale du morceau. Le lecteur

appréciera, par la comparaison des deux traductions, si nous avons réussi à lever quelques-unes des difficultés constatées par Stanislas-Julien. Nous reconnaissons volontiers que le savant professeur en avait déjà levé plus d'une, non des moindres, et que nous avons profité de ses lumières en plus d'un point. Nous ne prétendons pas non plus épuiser le sujet ni ne rien laisser à discuter. Nous nous contentons d'indiquer une voie nouvelle, que d'autres se décideront peut-être à suivre, pour compléter l'interprétation rationnelle du *Si-ü-k'i* sur le texte chinois et rendre sa véritable physionomie à ce qu'on a appelé le mouvement bouddhiste du 7^e siècle.

Hiuen-ts'ang se mit en route pour les Indes la 3^e année de *Tcheng-kouan* (629). Il traduisit son ouvrage du sanscrit en 648, par l'ordre et du vivant de l'Empereur *T'ai-tsoung*. *Pien-ki* en fut le rédacteur, et le titre : *Ta T'ang Si-ü ki, San-ts'ang Fa cheu Hiuen-ts'ang foug tchao i, ta ts'oung tcheu cheu cha-menn Pien-ki tchouen*. Ce qui veut dire : Mémoires sur les contrées occidentales sous les *T'ang*, traduits en vertu d'un ordre impérial par *Hiuen-ts'ang*, Maître de la Loi Bouddhique des Trois mystères, composés par *Pien-ki, cha-man* (1) de la bonzerie du

(1) Le texte porte ici *cha-menn* et désigne un religieux. L'expression *cha man* ne manque pas aux Chinois ; mais celle-ci désigne et caractérise en même temps l'école *menn*. Laissons parler le « Livre en 42 chapitres des locutions Bouddhiques » : quitter ses proches jusqu'à l'abandon de la famille, régler son intérieur de façon à ce que tout y soit conforme à notre origine, se dégager jusqu'à être libre de toute préoccupation, voilà la Loi (*Fa*) qui s'appelle *cha-menn* (porte de l'assèchement). *Cha*, dit le dictionnaire de *K'ang hi*, signifie diminuer l'humidité. Ainsi le sable, ainsi un fruit farineux. — L'homme aussi doit se débarrasser de tout excès d'*humeur* et *cesser de se démener* (*ouwei*), s'il veut atteindre à la perfection. Telle est la doctrine Taoïste, qu'on a appelée à tort la théorie du *non agir*.

S'il s'agit du Bouddhisme pur, le Chinois appellera l'école, et le disciple, — *Sang-menn*, ou *Seng-menn*. *Seng* est son mot ordinaire pour désigner un bonze Bouddhiste. Il lui attribue une origine Indienne et la signification de *mendiant*. Il transcrit le mot sanscrit par *Seng-kia*. D'aucuns ont voulu y voir, soit la *Sangha* (assemblée), soit *Sīṅha*, père de *Sīṅhala* (dont Stanislas Julien rapporte la légende, v. III) ; mais les Chinois disent expressément : *Seng-kia* est le nom que la religion de *Fou-t'ou* (Bouddha) donne à ses bonzes ; c'est une abréviation du sanscrit *San-kia-ia* (Sanghya).

Nous n'ignorons pas d'ailleurs que bien des Chinois prononcent *cha* comme *sa*. Leur mot de *chaman* est pour le moins homophone du *Samana* des

Grand étendard universel. Cette association du Bouddhisme et du Taoïsme en ceux qui ont coopéré à la confection de l'ouvrage, permet de saisir immédiatement l'intention de l'Empereur éclectique et l'esprit qui doit régner dans les 12 livres du *Si-iu-ki*.

Mais venons en à la traduction de la préface. Nous l'accompagnerons de quelques notes explicatives essentielles.

PRÉFACE DU *Ta T'ang Si-iu ki*.

PROLOGUE DE *Ien tchang*, DUC DE L'EMPIRE, CENSEUR DES LIVRES, CONDUCTEUR DE GAUCHE (C'EST-A-DIRE PREMIER) DU *char de guerre*.

Dans les livres que nous tenons de la munificence impériale nous possédons des œuvres d'hommes éminents dont les pinceaux précieux ont répandu la vraie lumière et distillé une douce rosée sur toute la terre. Le miroir d'or (Bouddhisme indien) a pris de l'importance et de l'éclat. Les idées *Hün*, (c'-à-d. odorantes comme le *Hün-lou*, herbe qui croît au pays de *Ta ts'sin*) ont enveloppé tout ce qui était soumis à l'Empire. C'est pourquoi les Trois Sphères (*trilokya*), — de la perception de l'intelligence, de sa communication à autrui, et de sa manifestation essentielle, — avec leurs mystères, furent jugées dignes du chef suprême (de l'Empereur et du ciel qu'il représente.) Les maisons rayonnantes (des Taoïstes) ont été mises en évidence aux quatre points cardinaux et ont servi de point de ralliement au milieu (de l'empire).

C'est ainsi que la réunion des ombres dans la réalité unique du soleil perçant, ainsi que les vestiges des images et de leurs

langues Pali, comme il l'est du *gramāna* des Brahmanistes. Si l'idée est identique, elle peut être étudiée également chez trois peuples : les Chinois, les Tartares et les Indiens. Si l'on doit y attacher trois notions différentes, il est particulièrement intéressant d'en rechercher les points de contact dans la littérature chinoise du 7^e siècle et chez les sectateurs du *Grand étendard universel*. On y retrouvera, toujours et dans tous les cas, un triple élément : Taoïsme, Bouddhisme et Brahmanisme.

A. G.

transformations, retournèrent vers l'orient ; que la grande Loi (*iou*) du Maître de l'univers (*Ti*) étendit son influence, au point que les progrès de la grande Loi universelle (1) la portèrent jusqu'à l'extrême occident.

Vint un Maître de la Loi bouddhique des Trois Mystères, attaché au temple de la Bienfaisance. *Hiuen ts'ang* était son nom religieux ; *Tch'enn* était son nom patronymique. Ses ancêtres étaient de *Ing-tch'ouen* (au *Ho nan*).

En faisant prévaloir les *siang* (ou règles découlant de la nature des êtres créés), le divin *Hien* (ou l'empereur primitif des temps historiques) gouverna *Houa-tcheou* (ancienne cour du préhistorique *Fou-hi*, située au *Chen-si*). En réunissant des disciples autour de lui, le Grand *Chouenn* s'établit sur le mont *Li* (au *Chan-si*). Si les trois vigiles (2) jetèrent de l'éclat sur les années de *Ki* (la dynastie des *Tcheou*), les six secrets divins brillent dans l'histoire des *Han*. Si les mémoires adressés à l'Empereur valaient à leurs auteurs le titre de *lang-iue* (*Lunes brillantes*), les propagateurs du *Tao* firent de nombreuses *Etoiles de vertu*. Il y eut un rapprochement entre des idées différant entre elles comme oiseaux et poissons, fusion relative entre des pratiques rapprochées comme deux ailes sur un même corps. Et cette belle unité d'une génération tout entière produisit la lignée du *King* (de la lumière par excellence).

Lorsque naquit *Tsie-K'ing*, Maître de la Loi (Bouddhique), l'harmonie (Taoïste) des sens et des facultés, comme l'exercice de la *vertu*, avaient pris en commun de profondes racines et produisaient un épanouissement merveilleux.

Jeune encore, il était dans les portiques empourprés (écoles Taoïstes) comme la lune qui se lève.

Adulte, il eut l'odeur pénétrante des *lan* (plantes à tige unique et à fleur unique, comme le *hiun-lou* du *Ta-ts'in*), et le parfum de l'olea fragrans (c'est-à-dire il conquiert tous les honneurs des

(1) En Chinois : *ta tchang*. Ce dernier mot est composé de *cheu* (dix) et de *in* (son), et signifie l'écho universel. Le *ta ts'ien* de plus haut est le chilio-cosme du dix +, du centre et des 4 points cardinaux.

(2) Mot de *Ou-Wang*, après la réunion des trois royaumes.

grades littéraires). Homme fait, il fut versé dans l'étude des *Fenn* (ou livres primitifs) et des *Sou* (ou explications des huit *koua*). Les neuf lieux des sacrifices à la terre étaient pleins de sa renommée ; les cinq palais (lieux des sacrifices au Ciel) le regardaient comme leur maître. Démêlant d'abord le *tchenn* (1) de ce qui n'en a que l'apparence, il mit ensuite en lumière les secrets de la bienfaisance. Miroir de la nasse du *Tchenn*, il savait dominer ses sens. Préoccupé de l'autre rive de la vie (ou *nirvâna*), il trouva le repos complet. D'ailleurs sa ceinture vermillon et ses houppes violettes témoignaient de son ferme attachement aux sphères ; son char précieux et son oreiller cramoisi indiquaient qu'il suivait la voie féconde de l'abandon du monde. Le résultat fut que, ayant effacé les moindres taches des sens, il résolut de retrouver sa liberté dans la vie du cloître ; ce qui amena cet illustre frère à la grande et importante fonction de chef suprême de la communauté *Cheu* (Bouddhiste), avec le titre de Maître de la Loi et l'épithète de *toujours victorieux*.

Cependant il conquiert les bonnes grâces de l'Empereur, pour son honneur personnel et pour l'honneur de son temps. Il occupa les hauts grades aux insignes de la cigogne et de l'égrete. A la cour et au dehors l'attention était attirée sur la grande loi (*iou*) de l'Esprit (*Foung*). A l'intérieur comme au dehors de l'empire, on prisait haut ses talents, dignes de sa réputation. Bientôt même ses convictions profondes et ses relations d'amitié firent qu'on s'attacha au *T'ien-luenn* (ou doctrine des relations célestes). Maître de la loi (Bouddhique), il fut plein de diligence pour se faire des disciples. Il fut attentif à lui-même sans s'oublier un instant, faisant ainsi honneur à son titre de chef-bonze (du *Tao*). Lettré jusqu'à obtenir le grade d'Académicien (*Han-lin*), il réussit à mettre la *vertu* (Taoïste) d'accord avec le *Juste-milieu* (Confucéen). Monté jusqu'à l'efflorescence des Demeures des *Lan*, il fouilla les livres et eut une connaissance parfaite du *Tao*. Possédant les neuf livres, il réprimait néanmoins en lui tout rêve de vanité. Il réunissait et modérait les assemblées du

(1) Le *tchenn*, dans l'homme, c'est la sincérité de ses rapports avec son origine, comme le *Tchenn* par essence est l'être primordial et immatériel.

Hiuen et il avait approfondi les quatre *Wei* (Vêda) ; il se regardait, malgré tout, comme un piètre individu et se ravalait comme un inconstant égaré, une langue sans retenue, un abus vivant des dons naturels, un coupable qui laissait son calme s'échauffer. Son mérite était accompli ; il lui était impossible d'aller au delà.

Lorsque le soleil et la lune du commencement de tout illuminèrent les *Hauteurs magiques*, les sages furent comparés aux *nuages*, et les *ceintures* furent en honneur. On commença alors à élever les *Demeures des esprits* (ou Palais des Devâ). C'est en ce moment que la *littérature d'or* (ou Indienne) se fit jour peu-à-peu et mit en honneur le *char de l'automne* et la *course des nuages*. Le sceptre de jade (ou religieux) fut alors partagé entre le *clan du brouillard* et les *adeptes des flots*. Vouloir mettre en rapport les doctrines des deux systèmes, c'est tout comme vouloir trouver des relations subtiles entre *pai* et *seu* ; c'est tout comme se baser sur le nombre des renseignements obtenus sur une cruche d'eau, — salée, et déposée par la mer —, pour mettre à l'eau une embarcation non grée, s'éloigner seul, et aboutir à tout hasard au pays de *Houan* ou de *Iuen*. On avait déjà fait justice de la fable du *Ventre de fer*, mais pour la remplacer par la légende ridicule de celui apparaissait sur une coupe flottante (traversant le Fleuve-jaune). Les légendes n'étaient que rajeunies ; mais les traditions véritables étaient entamées. Pour se faire valoir, on disait : autrefois on parlait des huit dragons de *Siun* (c'est-à-dire de ses fils) ; maintenant on voit les deux chevaux de cent lieues des disciples de *Tch'enn* (ou *Hiuen-ts'ang*) ; c'est encore à *Jou-tcheou* et à *Ing tch'ouen* que l'on trouve le plus de prodiges. — Le mot était bien vrai ! En effet le Maître du *Fa*, depuis sa jeunesse jusqu'à l'âge mûr, fouilla la doctrine du *Hiuen* jusqu'à l'exagérer. Sa renommée s'étendait au loin, et les volumes succédaient aux volumes. Seulement, en courant au bout des branches, il oublia la racine ; à force de cueillir des fleurs, il endommagea la tige (de la vérité).

Il y eut ensuite deux enseignements différents : celui du Nord et celui du Sud. En toute rencontre des sectes opposées, c'était

des reproches continuels et des discours sans fin. Les discussions se bornaient là, et les bonnes pratiques s'en allaient.

De crainte que, les interprétations faisant fausse route, il ne devînt impossible de faire un tout des recherches accumulées, et dans le désir d'approfondir les écrits Taoïstes et Bouddhistes, on prit pour base les idées qui avaient cours au Palais du Dragon (ou Impérial) ; et la *vertu* sans pareille, qui appartenait au temps de la splendeur des communautés, on la grima, on la travestit, et on la présenta ainsi déguisée comme appartenant aux temps éloignés.

C'est dans ces circonstances que l'on tourna le dos au *Pa* du *Hiuen* (ou à la rivière *Pa*, près de *Si-ngan*, et au pays Taoïste par excellence) —, et que les vues élevées s'arrêtèrent ; que l'on montra du doigt les monts *Ts'oung-ling* (ou Bolor), et qu'on exalta les vestiges (du Bouddhisme). Des routes compliquées par eau et par terre, semées en outre de difficultés et de périls, le vulgaire et les savants, également empressés, ne les regardaient pas comme trop longues. Que dis-je ? *Fa-hien* y fixa même sa résidence. Pèlerin, partout où il passa, il se mit parfaitement au courant de la langue de *Fang*. Il rechercha les inscriptions et en scruta le sens. Il en résulta une foule de découvertes précieuses. Alors l'Empereur fit employer l'orpiment (pour visa et approbation des livres). Du *T'ien-tchou* (de l'Inde) des temps héroïques, de beaux commentaires et des pages précieuses revinrent au *Tch'enn-tan* (c'est-à-dire au *Tsinestan* ou Chine).

Avec l'Empereur *T'ai-tsoung*, surnommé le Lettré (*Wenn-houang*), la *Roue d'or* prit possession du trône. Pendant que sa Majesté précieuse (titre Bouddhique) occupait la première dignité, l'espérance des *vertus naturelles* (du *Tao*) et l'excellence du *Foung* (ou religion de l'Esprit) prirent place par son ordre dans les livres azurés (*tsing*, c'est-à-dire de la pure doctrine du Ciel). Bien plus, ces livres, ou les scruta, on en pénétra le sens et l'on s'agenouilla devant eux. Celui qui tient du Ciel la Demeure Jaune de l'élément terre (c'est-à-dire l'Empereur) apostilla de sa main ces livres écrits sur soie. Les ministres de l'Empire, suivant la même voie, s'appliquèrent à saisir les pensées fécondes (*Jouei*, — pleines de la sagacité divine des sages),

et composèrent le *San-ts'ang cheng kiao hui*, — Introduction à la Sainte religion des *Trois mystères*, comprenant 780 sentences.

Le chef actuel (c.-à-d. *Hiuen-ts'ang*, chef en ce moment) était déjà dans le Palais du Printemps (c.-à-d. passé Docteur en lettres, *K'in cheu*), lorsqu'il composa le *Chengki*, — chroniques de la sainteté, en 579 sentences. Ce livre ouvrit les trésors du *Hiuen-miao* (Merveille du *Hiuen*), dont il publia les grandeurs. Mais aussi, sans les *reflets solaires* du *Tao* et sans la *Forêt du Coq* (1) qui nous les procura, sans le *rayonnement eulogistique* et le *mont sacré du Condor* (2) qui nous le fit connaître, comment aurait-on pu rappeler et transmettre ce chef-d'œuvre religieux qui fait l'honneur de notre époque ?

Les livres *Fan* (sanskrits), qu'il traduisit et commenta par ordre impérial, sont au nombre de 657. Ils nous font voir les mœurs étranges du *Fang* éloigné, les idées hétérogènes d'un pays auquel nous étions étrangers, ce que ses productions littéraires ont de bon, son ethnographie, le degré de lumière que le *cho* (3) *correct* nous apporte, et la part de pratiques rituelles que la *Religion renommée* nous communique. C'est ce qui fait l'objet de l'ouvrage « *Ta T'ang Si-iu ki* », — Mémoires des régions occidentales sous la dynastie des *T'ang*. Ces Mémoires, élaborés, ont été réunis en 12 volumes, belles pages pleines de sens, méthodiques pour l'ensemble et claires dans les détails. Ils constituent un monument littéraire impérissable. Et ce monument, le voici.

Tel est, rendu aussi littéralement que possible, le sens que nous croyons devoir attacher au texte chinois de la préface du *Si-iu-ki*.

A. GUELUY, *Professeur*.

(1) Koukkouta pāda Sanghārāma, au Magadha.

(2) Gridhrakouta parvata, aujourd'hui Giddore, au Magadha.

(3) *Cho*, comme pays, avait son centre à *Ning-hia* (ou *Cho-fang*), ville du *Kan-sou* actuel ; comme idée religieuse, cette *lune naissante* figure la lumière de l'élément terre (ou matériel), lumière qui provient du rayonnement de l'élément Ciel (ou immatériel). La *correction* du *Cho*, c'est une conduite conforme à la relation de l'homme avec le Ciel. Pour obtenir la perfection essentielle, c'est le *tchenn* que l'homme doit viser, c'est-à-dire le dépouillement parfait des contingences matérielles de l'être créé. Encore ne sera-t-il, dans cet état de perfection, que le reflet de Celui qui est le *Tchenn* par essence, l'Immatériel, l'Unique, l'Etre.

LE ROI DANS L'ANCIENNE ÉGYPTÉ.

Avant de monter le trône le roi avait porté un nom comme chaque Égyptien, Pepi, Amen-em-hâ, Thutmosis etc. Ce nom n'avait point de relation avec sa position ; même lorsque sa traduction mot à mot représentait son porteur comme fils de dieu, comme Thutmosis « engendré par le dieu Thot », cela ne voulait pas dire que l'homme fut réellement enfant du dieu. Ces formes mettaient seulement le porteur en rapport avec la divinité pour le recommander à sa tutèle. Les mêmes noms sont portés par des milliers d'autres Égyptiens qui ne purent prétendre nullement à une origine divine. Ce premier nom est gardé par le souverain, qui le mit derrière la formule « fils de Rā » parfois en y joignant un épithète comme « approuvé par Rā, aimé par Amon, souverain à Thèbes », etc., destiné à le distinguer d'autres personnages homonymes. En montant le trône le roi prit, outre ce nom, les autres parties de sa titulature officielle, ou plutôt, il se les fit donner par la divinité. Ainsi la reine Rā-maâ-ka de la 18^e dynastie (vers 1600 a. Chr.) reçut ses noms du dieu Amon Rā (1).

Les menues données rapportées jusqu'ici sont celles, que les inscriptions permettent à gagner pour l'avènement d'un roi dans des temps ordinaires ; mais parfois de toutes autres coutumes prirent place, lorsque l'état politique du pays fut un tel, que la succession habituelle de père en fils fut interrompue. Un tel cas est raconté par une stèle découverte par Mariette à Gebel Barkal en Nubie, qui parle de l'intronisation d'un souverain Éthiopien vers 600 a. Chr. (2). Le nom de ce roi, de

(1) Leps. Denkm. III. 18. 1 17-18

(2) Publ. Mariette, Mon. div. pl. 9 ; traduite par Chabas, Choix de textes Égyptiens p. 63 sqq. et Maspero, Rev. arch. XXV p. 300 sqq. ; Rec. of the Past. VI p. 71 sqq.

même qu'à ceux de tous ses parents, a été martellé sur le monument, mais d'autres textes font très probable qu'il fut Aspaluti. Lorsque son prédécesseur mourut à Gebel Barkal, 6 fonctionnaires militaires, 6 fonctionnaires civils, 6 scribes et 6 fonctionnaires du palais se rassemblèrent et dirent à l'armée, qui s'était réunie dans sa totalité. « Nous voulons couronner notre maître, car nous sommes comme un troupeau sans guide. » L'armée est prête à le faire, mais déclare ne pas savoir, quel était le souverain convenable, qu'il fallait s'adresser à Amon-Râ, le dieu d'Éthiopie, car le dieu est celui de la royauté en Éthiopie, et il peut la donner à son fils aimé. Les plus hauts fonctionnaires militaires, civils et du palais allèrent alors au temple d'Amon. A sa porte ils trouvèrent les prophètes et les grands-prêtres, auxquels ils expliquèrent leur désir. Les prophètes et les grands-prêtres entrèrent dans le temple et préparèrent tout pour l'encensement et les offrandes ; alors les fonctionnaires les suivirent, se jetèrent par terre devant le dieu et lui demandèrent un roi. On présenta les frères du roi au dieu, mais il ne choisit aucun d'eux. Alors apparut le personnage dont la stèle parle (Aspaluti), qui était aussi un des frères royaux ; on le mit devant le dieu et celui-ci dit : « celui-ci, c'est le roi, votre maître, il vous fait vivre ; il bâtit des temples, son père était mon fils » ; et, pour éviter tout malentendu, le dieu ajoute les noms des parents du nouveau roi afin de ne laisser aucun doute sur la personne choisie. Les fonctionnaires se jettent alors par terre devant le dieu et le glorifient pour avoir donné à son fils, le roi, le trône et la puissance. Le roi lui-même entre pour être couronné ; il se plaça devant le dieu, en face duquel sont posées toutes les couronnes et tous les sceptres des rois d'Éthiopie. Par un commandement exprès du dieu il reçoit couronne et sceptre et prie pour la première fois comme roi, pour demander pour toujours la bienveillance de la divinité. Alors il sortit du temple et se mit au milieu de son armée ; celle-ci l'acclama et le glorifia, tandis qu'il ordonnait des fêtes et présentait à la divinité des offrandes, parmi lesquelles se trouvaient 140 cruches de bière.

Dans ce texte tous les frères royaux apparaissent comme ayant droit au trône ; parmi eux le dieu, ou en d'autres termes, le corps des prêtres, choisit celui, qui lui est le plus agréable, et qui est acclamé alors par l'armée. Cette manière de choisir le roi répond dans toutes ses parties essentielles à celle qui se trouve notée par Diodor III. 5 pour l'Éthiopie. D'après lui les prêtres choisissaient les plus nobles d'entr'eux et le peuple prenait de ceux-ci comme souverain, celui que le dieu avait déclaré roi d'après la vieille coutume, et que l'on adorait aussitôt. Les prêtres nobles de Diodore sont les frères royaux de l'inscription, car en Éthiopie comme en Égypte les parents du roi appartiennent au cercle sacerdotal. Ce fut donc ce cercle des prêtres qui eut l'influence principale sur l'élection du roi ; il l'exerçait à l'aide d'un oracle du dieu. L'idée fondamentale de cet usage, de s'adresser dans des questions essentielles à la divinité elle-même, se retrouve sur le sol de l'Égypte proprement dite. Surtout au temps de la 21^e dynastie on proposait à la divinité toute sorte de demandes, et faisait donner au dieu, par une inclination de la tête, son adhésion à l'une ou l'autre d'entre elles. De cette manière on créa la fiction d'un règne de la divinité, supérieur à celui du roi, et qui fut en réalité un règne des prêtres. Cette tendance se trouve plus accentuée sous la 21^e dynastie que dans les autres périodes de l'histoire Égyptienne ; les rois de cette famille appartenaient au corps des grands-prêtres d'Amon de Thèbes et vivaient donc depuis leur jeunesse dans des idées hiérarchiques beaucoup plus profondes que celles des autres souverains sortis de familles de fonctionnaires ou d'officiers. Mais la coutume n'est pas restreinte pour cela à la 21^e dynastie ; elle se trouve dans des temps antérieurs et postérieurs, quoique des pharaons puissants aient su s'affranchir de la tutelle des prêtres. Jamais, dans l'Égypte proprement dite, elle n'a atteint le même degré qu'en Éthiopie, où on laissa créer les rois par les prêtres et fit ainsi de ces derniers les vrais maîtres de l'état, dans les mains desquels le roi dut devenir une poupée sans volonté propre. Cela arriva en Éthiopie, où d'après Diodore III. 6, les prêtres

de Meroë purent intimor au roi, que la volonté du dieu était qu'il se tuât lui-même ; et, les rois obéirent à cet ordre. Ce ne fut qu'au troisième siècle a. Chr., que le roi Ergamenes, élevé dans des idées Grecques, rompit ce ban. Avec l'aide de ses troupes il occupa le temple et fit massacrer les prêtres ; il sut utiliser l'une des parties qui jouèrent le rôle principal dans l'élection du roi, les soldats, contre l'autre, les prêtres, et exterminer de la sorte la puissance hiérarchique.

La désignation du roi en Éthiopie résultait donc d'une élection dans un cercle restreint, conformément aux usages de l'Orient moderne, où parfois les oncles du roi apparaissent comme ayant droit au trône, tandis que dans l'Égypte on retrouve plutôt les idées occidentales sur la légitimité. Mais, ici aussi on retrouve la fiction d'une approbation de chaque élection royale par la divinité. Cela est décrit d'une manière détaillée sur une stèle de la 18^e dynastie destinée à raconter à la postérité l'avènement du roi Hor-em-heb (1). Cet homme était nomarque à Alabastronpolis, lorsque lui vint un jour, à ce qu'il prétend, suggérée par la divinité elle-même, l'idée d'aller à Thèbes et de s'y marier avec la princesse héréditaire du trône. Ayant fait cela, il alla avec le dieu Amon dans une salle, où celui-ci lui donna la couronne, tandis que les autres dieux adhéraient à ce couronnement. Ce ne fut qu'alors que les noms du nouveau souverain furent fixés et que tout le pays l'acclama comme pharaon légitime. Si cette inscription était isolée ; on pourrait penser qu'Horemheb eut senti la nécessité de cette confirmation divine, parce qu'il était usurpateur. Mais nous possédons beaucoup d'indications dans d'autres textes prouvant qu'une sanction semblable fut jugée nécessaire aussi pour d'autres rois encore. La royauté elle-même est aux mains de la divinité ; le pharaon n'en est que le possesseur momentané, après la mort duquel la dignité retourne à la divinité.

(1) Publ. Transact. Soc. Bibl. Arch. III p. 486 sqq. ; traduit p. ex. Brugsch, Gesch. Aeg. p. 441, dont la traduction du titre *erpā* (voy. pour ce mot Maspero, Etudes de Mythologie II. 11) dans ce texte par " prince héritier " est erronée.

L'Égyptien comprenait à la lettre les expressions revenant des milliers de fois dans les textes : « Râ, Amon ou un autre dieu donne au pharaon sa royauté, il le met sur son trône, etc. »

Diodore, que nous venons de nommer comme auteur digne de confiance en ce qui concerne les choses Éthiopiennes, a inséré dans sa *Bibliothèque* (I. 70-71) une description de la manière de vivre et des fonctions du roi Égyptien. De bon matin, le pharaon lisait les lettres qui venaient d'arriver, pour prendre connaissance de tout ce qui se passait et pour pouvoir, en s'appuyant là-dessus, décider d'une manière juste les affaires d'État. Après cela, il se baignait, s'ornait des insignes de sa royauté, revêtait un habit blanc et portait son offrande aux dieux. A cette occasion le grand prêtre récitait une longue prière et un fonctionnaire religieux lisait des écrits moraux afin d'exhorter le roi à la vertu et le tenir sur la bonne voie. Toutes les affaires de l'état et les sessions judiciaires, toutes les fonctions plus corporelles, les bains et promenades, devaient être faites à des heures fixées. La nourriture du roi était simple, il ne mangeait que de la viande de veau et d'oie, et ne buvait du vin qu'une certaine quantité, de sorte que l'ivresse était pour lui chose impossible. Le tout était ordonné si hygiéniquement qu'on aurait pu croire qu'un médecin et non un législateur en avait été l'auteur. Les rois se soumettaient de bonne volonté à ces préceptes malgré leur grande sévérité, convaincus qu'ils menaient de cette manière l'existence la plus agréable.

Il suffit de jeter un moment sur ce passage de Diodore un coup d'œil critique pour se convaincre, qu'il ne contient point une narration d'authenticité historique ; et que ce n'est au contraire simplement la description d'un roi idéal, comme les philosophes Grècs aimaient à se le figurer. Diodore l'a probablement trouvée dans un écrit d'Hécatée d'Abdéra, contemporain de Ptolémée Philadelphe, qui voulait composer pour les princes Grecs régnant alors en Égypte, une sorte de miroir de prince. A cet effet il usa du procédé de la louange du bon vieux temps, dans lequel les souverains auraient régné vraiment d'une manière excellente, comme on le désirait maintenant des Ptolé-

mées. Les données de ce passage n'ont, en conséquence de cette tendance, pour l'appréciation des institutions de la vieille Égypte pas plus de valeur, que p. ex. l'État de Platon pour un état effectif quelconque de l'antiquité. Certainement il est possible que parfois l'auteur ait fait usage de coutumes réelles pour ses descriptions, mais elles sont tellement mêlées à des utopies philosophiques, qu'il est impossible de les séparer de ces accessoires fantaisistes. Quand on parle des rois d'Égypte on doit donc faire strictement abstraction de cette description ; fait, qu'il est indispensable de constater ici, parce que des auteurs plus anciens surtout ont souvent pris les termes de l'auteur Grec, sans examiner ses motifs, comme une base sûre de leur jugement sur la royauté Égyptienne. C'est une erreur, que l'on aurait aisément pu éviter si l'on avait reconnu que le texte ne parle que des occupations paisibles du roi, tandis que les monuments montraient de prime abord, la grande valeur, que le roi se plaisait à attribuer à ses actions guerrières.

Outre ses obligations comme grand prêtre le commandement de l'armée formait le devoir principal du pharaon. Aidé par ses prêtres il représentait son peuple envers la divinité ; aidé par ses troupes il le représentait contre les pays étrangers. D'après une coutume datant des temps les plus reculés le pharaon entreprenait au commencement de son règne une expédition pour faire sentir son pouvoir aux voisins de l'Égypte, aux Syriens, Libyens, Éthiopiens. Il se mettait alors en personne à la tête de ses guerriers ; il incorporait, pour ainsi dire, l'armée, et lorsque l'Égyptien voulait représenter la victoire de son peuple sur des étrangers, il dessinait le roi tenant par les cheveux avec la main gauche, un ennemi tombé par terre, tandis qu'il brandissait de la main droite une massue destinée à exterminer l'adversaire (1). Pendant toute la durée de l'empire Égyptien on retint cette manière de peinture abrégée. On la reproduisait avec des variantes légères, ou bien on l'enrichissait en mettant aux mains du roi non seulement un ennemi

(1) Ainsi déjà Snefru et Chufu chez Lepsius. Denkm. II. 2 a, c.

qu'il tenait par les cheveux, mais toute une série de guerriers vaincus. Ainsi nous voyons à Medinet-Abu le roi Ramses III assommant 42 adversaires d'un seul coup (1).

Au cas donné il est parfois difficile de déterminer, si cette représentation n'est qu'une peinture raccourcie de la victoire du pharaon, ou plutôt celle d'un sacrifice humain en l'honneur de la victoire. Probablement nous devons y voir une expression de la première idée, lorsque roi et ennemi apparaissent seuls, tandis que le dernier fait devient probable, lorsque la scène se joue devant un dieu comme témoin, non sur le théâtre de la guerre, mais en Égypte et spécialement dans la capitale du pays.

La réponse à cette question est liée à la solution d'une autre, qui a été traitée très souvent et dans un sens contraire : était-il d'usage de sacrifier des hommes pendant la période classique de l'histoire Égyptienne ? Hérodote II. 45 a nié l'existence de ces sacrifices et exprimé à cette occasion son indignation de ce qu'on avait pu prétendre pareilles choses. Il a été conduit à ce jugement par la haute idée qu'il s'était formée de tout ce qui était Égyptien. Le peuple dans la vallée du Nil est pour lui non seulement le plus vieux et le plus sage, mais aussi le plus humain du monde. Cette appréciation a trouvé beaucoup de partisans dans l'antiquité, maint savant moderne a suivi son exemple, et par des « romans historiques » dont la scène était dans l'ancienne Égypte le tableau d'un peuple idéal vivant aux bords du fleuve sacré a été répandu parmi le grand public. Cette idée ne peut se soutenir en face des monuments, qui montrent que les coutumes de ce peuple furent depuis les temps les plus reculés jusqu'au règne des Grecs et des Romains un mélange curieux de haute civilisation et de rudesse barbare. A côté de mœurs raffinées se trouvent d'autres qu'on n'est habitué à trouver que chez des peuples sans culture. Les derniers sont des restes d'une période barbare du peuple, que les Égyptiens ont gardés dans leur esprit de conservation même dans des temps d'une civilisation plus élevée. On trouve aussi des rudiments

(1) Leps. Denkm. III. 210 a.

barbares de cette espèce chez les peuples classiques, mais nulle part ils ne sont aussi répandus que sur les bords du Nil, ni de si longue durée que dans ce pays. C'est précisément là où les inscriptions décrivent la plus ancienne culture acquise dans l'antiquité, que des restes de la barbarie se sont conservés le plus longtemps, comme par compensation.

A cet héritage appartiennent les sacrifices humains. Beaucoup d'auteurs classiques jugeant plus froidement qu'Hérodote en font par ci par là mention (1) ; un relief de la 19^e dynastie (vers 1350 a. Ch.), trouvé dans un tombeau Thébain et publié dans ces derniers temps, a fourni aussi la preuve monumentale de cette coutume (2). De même, que dans des centaines d'autres tombeaux le mort est dépeint ici assistant comme témoin oculaire à une série de cérémonie qui se passent devant la porte de son tombeau. Mais une scène apparaît ici pour la première fois. C'est un homme couché sur un traîneau qui est tiré par deux autres personnes, tandis que deux hommes le précèdent, l'un portant une grande peau ; les mains de l'autre sont détruites. L'homme porté sur le traîneau, le personnage principal, quoique passif, de la scène, est nommé *Tekenu*. Ce mot dérive de la racine *tek* « tailler en pièces » et le désigne donc comme celui qui est ou doit être dépiégé. La suite du relief montre l'acte second du drame. Cinq hommes sont rassemblés autour du traîneau, devant eux un sacrifice est offert. La tête a été tranchée à deux bœufs et on est en train de préparer un sort pareil à un troisième. Le mur est brisé en partie, de sorte que l'on ne peut constater, s'il y a eu encore quelque chose sur le traîneau ; le *Tekenu* l'a quitté d'après toute vraisemblance et se trouve dans le bœuf qu'on va égorger ; c'est-à-dire, on l'a cousu

(1) Voy. Wiedemann, Herodots Zweites Buch p. 214 sq.

(2) Publ. Maspero, Mém. de la Miss. arch. franç. au Caire. V. p. 452. sqq. On a parfois (voy. Lefébure, Rites Égyptiens p. 20) interprété comme sacrifices humains des représentations d'hommes décapités se trouvant au bas des murs des tombeaux royaux (Descr. d'Ég. Ant. II. pl. 86. Texte. Thèbes ch. 9. sect. 2), mais il paraît plutôt que ces personnages ne figurent que des ennemis décapités du mort, non des hommes offerts en sacrifice. — Pour la peau meska voy. Proc. Soc. Bibl. Arch. 15 p. 433 sqq. ; 16 p. 131 sq.

dans la peau, qu'on voyait apporter dans la première scène, pour l'offrir dans le corps d'un bœuf. Cette hypothèse paraît justifiée lorsqu'on consulte une représentation du tombeau de Rechmârâ à Thèbes datant de la 18^e dynastie (vers 1500 a. Chr. (1). Ici on aperçoit, parmi les offrandes pour le mort, sur un tabouret un homme cousu dans une peau, mais dont la tête courbée par terre sort de cette enveloppe ; au-dessus on lit : « On fait apporter de la ville la peau. Voyez ! Le Tekenu est couché sous elle (la peau) près du lac du devenir », c'est-à-dire près du tombeau. En outre on reconnaît encore dans l'inscription en partie détruite au-dessus de la représentation de notre tombeau les mots suivants : « La peau, qui [doit venir] au-dessus de lui de la ville..... » On peut donc être persuadé, qu'on voit ici la même peau, que dans le tombeau de Rechmârâ et que le bœuf remplace le Tekenu enfermé dans la peau. Dans une scène postérieure du même tombeau (2) on aperçoit un trou, dans lequel on a jeté plusieurs offrandes destinées à être brûlées, les cheveux, la cuisse, le cœur et le Tekenu, derrière le nom duquel on a mit le déterminatif de la peau. Après son dépiècement on l'a donc brûlé et, comme il avait été sacrifié en forme de bœuf, on lui donna comme déterminatif la peau de cet animal.

Au-dessous des représentations relatives au Tekenu se trouve une autre, dont les personnages principaux sont nommés *Kes* « les gens à envelopper, à sacrifier » et *An-kens* « habitants des montagnes de la Nubie. » A gauche on voit deux fois répétée, une scène dans laquelle deux personnes sont en train à serrer le gosier à un *An-kens* avec une corde. L'*An-kens* porte sur la tête une cartouche crénelée, similaire à celle qui enclot ordinairement les noms des villes et contrées étrangères, et qui contient ici les mots « les deux Kes ». A droite les deux *An-kens* sont couchés par terre, et deux hommes portent le traîneau, sur lequel le Tekenu s'était trouvé, vers un trou, dans lequel on voulait mettre aussi les *Kes*.

(1) Publ. Virey, Mém. du Caire V. 1 pl. 26.

(2) Chez Maspero, l. c. p. 457.

On nomme ici comme victimes humaines des Nubiens, probablement parce que ce peuple livrait aux Égyptiens la plupart de leurs esclaves et qu'il était donc bien aisé de choisir les victimes dans leur nombre, mais aussi parce que le sacrifice des Nubiens était une vieille coutume Égyptienne. Une liste de fêtes du temps du premier roi de la 4^e dynastie, Snefru, conservée au Musée de Palerme mentionne « la fête de l'abattement des An-u », des habitants des montagnes de la Nubie. Cette fête se retrouve dans un calendrier du temps de Thutmosis III à Semneh (1) ; elle fut célébrée alors le 27 Pharmuthi; non en mémoire d'une victoire historique sur les Nubiens du temps de ce pharaon, mais probablement en souvenir de la première conquête de l'Éthiopie par les Égyptiens au commencement de leur histoire. Comme signe évident de l'assujettissement du peuple on aura sacrifié quelques uns des leurs, et ce sacrifice aura formé plus tard le prototype du sacrifice funéraire, dont le but fut sans doute d'envoyer au mort des serviteurs pour la vie d'outre-tombe. L'existence de ces sacrifices funéraires pendant la 19^e dynastie permet d'ajouter foi aux inscriptions, lorsqu'elles parlent du massacre de quelques ennemis en honneur de la divinité.

Dans la période des dynasties Thébaines la victoire des Égyptiens est reproduite en général d'une manière plus réaliste que sur les reliefs dont nous avons parlé jusqu'à présent. On voit alors le roi soit seul, soit en tête de ses troupes sur son char, se préparant à lancer sa flèche au milieu des ennemis, qui ont déjà commencé à fuir (2). En décrivant une bataille de ce genre les scribes ont l'habitude d'attribuer au roi les hauts faits les plus exagérés ; lui seul a vaincu et assujetti les adversaires. Malgré ces exagérations il est incontestable, que ce fut un devoir impérieux du pharaon d'accompagner ses soldats non seulement à la guerre, mais aussi à la bataille elle-même. Lorsqu'un pharaon crut la prudence préférable à la

(1) Leps. Denkm. III. 55 a ; voy. Brugsch, Hist. d'Égypte I. 2^e éd. p. 103 ; Wiedemann, Aeg. Gesch. p. 364, Suppl. p. 46.

(2) Leps. Denkm. III. 126, 127, 160.

vaillance, lorsqu'il fit partir l'armée seule en restant tranquillement au palais, il se vit forcé de s'excuser de cet écart de la vieille coutume. Il prétendit alors, comme Merenptah pendant la lutte avec les Libyens, que le dieu Ptah lui-même lui avait défendu en songe la participation à la guerre (1).

De même que le roi partait en tête de ses troupes pour la guerre, il retournait avec elles en Egypte. A la frontière il était reçu par les prêtres et les nobles (2) et se rendait alors à la capitale pour remercier la divinité de l'aide qu'elle lui avait donné pendant la bataille ; il lui faisait des offrandes et lui donnait une grande partie du butin, des esclaves, de l'or, de l'argent, les revenus de villes prises, etc. On observait cette coutume d'autant plus scrupuleusement qu'elle fournissait le meilleur moyen pour gagner les prêtres à la cause de la royauté, pour acheter leur bienveillance. En conséquence la partie divine de la proie fut d'autant plus grande que la puissance du roi fut plus faible et plus dépendante des idées régnantes dans les temples. Ramses III, le Rhampsinit d'Hérodote, sous le règne duquel la puissance de l'Égypte baissait rapidement, fut, ainsi que le démontre son propre compte-rendu de son règne, celui qui fit le plus pour les temples. Il gagna de la sorte les prêtres, mais il agrandit en même temps leur richesse et leur autorité. La suite en fut, qu'à peine un siècle plus tard les grands prêtres d'Amon-Rā de Thèbes parvinrent à renverser la famille pharaonique, à faire monter un des leurs au trône et à fonder de la sorte une royauté sacerdotale, qui crût non seulement en théorie, mais aussi en pratique la prêtrise plus élevée que le pharaonat. Cette hiérarchie a porté malheur à l'Égypte ; l'autorité du pays parmi les peuples étrangers baissait sous ces rois avec la plus grande rapidité en même temps que la stabilité intérieure de l'état était ébranlée. Malgré cela la royauté resta dès lors dépendante de la prêtrise, les essais tentés pour la délivrer échouèrent et la chute de

(1) Dümichen, *Hist. Inschr.* pl. 2 sqq. l. 28.

(2) *Leps. Denkm.* III. 128.

l'empire Égyptien après la mort d'Amasis doit sa promptitude en grande partie à ce fait, que ce pharaon avait eu des conflits avec les prêtres et que ceux-ci avaient perdu tout intérêt au maintien de la dynastie indigène. Les conquérants Perses cherchèrent, par contre, à gagner de toute manière la sympathie de cette classe influente ; les rois, Cambyse à leur tête, ont fait tous leurs efforts pour paraître avant tout des dignes successeurs des vieux fils de Rā, qui s'empressaient de servir les dieux en même temps que les prêtres. L'exemple des Perses fut suivi par les Macédoniens et les Ptolémées. Eux aussi se sont prêtés autant que possible aux désirs des prêtres et ont cherché à gagner et à maintenir leur sympathie par des offrandes riches et souvent renouvelées.

C'est en troisième lieu que la fonction royale, que l'état moderne regarde comme la principale, sa position comme premier fonctionnaire, comme chef de l'administration intérieure, entrait en considération pour l'ancien Égyptien. Les documents, qui pourraient nous renseigner sur la manière, dont le roi exerçait ces pouvoirs, font défaut. Il va sans dire, que les anciens n'ont pas composé des écrits systématiques sur les droits et devoirs du pharaon, et lorsque les inscriptions y font parfois des allusions, il est difficile de juger, le cas donné, s'il s'agit d'un devoir royal réglé par la loi, ou d'une intervention dépendante de la volonté du souverain. Par exemple, une inscription du temps des Ptolémées, qui maintenaient en ces matières les anciens usages du temps des vieux pharaons, raconte que l'on demanda au roi la permission de faire nettoyer une citerne à Edfu en Haute-Égypte (1) ; mais il n'est pas permis d'en déduire, comme on l'a fait parfois qu'on aurait du demander une permission royale dans chaque cas analogue. Cette opinion serait aussi erronée que si l'on voulait conclure du cadeau d'une machine à coudre qu'un roi moderne aurait fait à une vieille femme, que la distribution des machines à coudre ou que l'administration des aumônes serait

(1) Corp. Inscr. Graec. nr. 4837.

une des prérogatives de la couronne. Dans de telles questions on ne peut rien conclure certainement que d'un très grand nombre de cas particuliers, et comme on n'a conservé qu'un petit nombre des matériaux antiques concernant ce sujet, on n'en peut tirer que très peu de faits avérés.

Il paraît qu'en théorie tout passait en Égypte par les mains du roi. Il ordonnait chaque construction de palais ou de temple, chaque canal etc., il prononçait chaque arrêt, il prenait soin de chaque sujet et décidait chaque question importante ou futile, concernant l'état ou les affaires privées. Mais, cela n'était que la théorie ; en pratique les choses se passaient en Égypte, comme partout ailleurs, d'une manière toute différente. Les devoirs gouvernementaux incombaient aux fonctionnaires, le roi ne s'occupait que des points les plus importants et le regardant personnellement, soit qu'il le fit en personne ou qu'il envoyait des hommes de confiance en mission spéciale pour décider les affaires. Lorsqu'il voulait le faire lui-même cela lui était rendu facile par ce fait conforme à la vieille coutume Égyptienne, que le roi ne résidait pas continuellement dans sa capitale, mais voyageait par le pays pour tenir sa cour successivement dans les différentes parties de son royaume. En se nomadisant de la sorte, il pouvait, comme les rois des Francs au moyen-âge, juger les besoins des diverses parties de son empire beaucoup plus aisément que s'il était demeuré à Memphis ou à Thèbes dans son palais. Mais, néanmoins il restait toujours dépendant de ses ministres, qui savaient faire en sorte de tout préparer à l'avance, afin que le pharaon ne vît lors de son arrivée que ce qu'ils désiraient qu'il vît. On a conservé des lettres par lesquelles les scribes cherchaient à s'entendre sur ce qu'il y avait à faire « pour satisfaire le cœur du pharaon à son arrivée. »

Des auteurs dignes de toute confiance et diverses inscriptions nous assurent, que le jugement en dernière instance sur les vols revenait au roi, qu'il donnait des ordres quant aux maisons ouvrières, faisait ériger aux nobles des tombeaux et des statues, faisait savoir aux fonctionnaires ce qu'il pensait du

creusement de citernes dans le désert. Afin de donner ces preuves de son bon vouloir, il convoquait un conseil ; la délibération était alors très cérémonieuse et on retenait toujours la fiction, que toute idée était celle du roi, auquel on adressait à cette occasion les flatteries les plus basses. En vérité, c'était le conseil qui décidait et le roi ne faisait que sanctionner cette décision, sanction qui était regardée comme nécessaire, car le roi était dieu et une chose approuvée par lui était désormais sûre de toute opposition. Les fonctionnaires étaient alors libres de toute responsabilité envers le peuple, et aussi devaient-ils chercher à se couvrir en toutes circonstances graves de l'autorité du roi. Dans leurs inscriptions funéraires ils font valoir comme leur gloire principale, qu'ils avaient satisfait le souverain et avaient été honorés par lui. Gagner aussi la sympathie de leurs subordonnés était pour les fonctionnaires en Égypte, comme généralement en Orient, une chose d'une importance très secondaire. Le citoyen de l'ancienne Égypte n'avait envers le pharaon, régnant absolument, presque rien que des devoirs et non des droits ; ce fait explique assez bien la conception que l'on y avait de la position des fonctionnaires publics.

Bonn.

A. WIEDEMANN.

MALAIS ET SIAMOIS

DE L'ESCLAVAGE DANS LA PRESQU'ÎLE MALAISE
AU XIX^e SIÈCLE.

PAR

ARISTIDE MARRE

professeur de malais et de javanais à l'Ecole des Langues Orientales vivantes.

Le vénéré doyen de l'Académie des sciences morales et politiques, Monsieur Barthélemy St Hilaire a loué dignement l'œuvre d'un moraliste malais du XVII^e siècle, Bokhâri de Djohôre, lorsqu'il a dit que « *la littérature malaise n'eût-elle produit que l'ouvrage intitulé : Makôta radja-râdja (La Couronne des rois), cet ouvrage de Bokhâri de Djohôre suffirait à lui seul pour recommander la langue malaise à l'attention du monde savant* » (1). Je me félicite d'avoir été le premier à le traduire en français.

Aujourd'hui j'ai l'honneur d'appeler la bienveillante attention de l'Académie sur un autre moraliste malais, mort à Singapour en 1857. Sa biographie sommaire sera suivie du tableau qu'il a tracé de l'esclavage dans la presqu'île malaise.

Abdallah ben Abd-el-Kâder, professeur, interprète et littérateur malais, de religion mahométane, naquit à Malâka en l'année 1797 de notre ère. Son père Abd-el-Kâder et sa mère Salâma étaient natifs de Malâka ; son grand-père Mohammed Ibrahim était de Nagôre, dans le royaume de Maïssour, et sa

(1) *Journal des Savants*, livraison de décembre 1888.

grand'mère Perbâgui était une Malaise de Malâka. De race mêlée, il avait la vigueur et la fierté de l'Arabe, la persévérance et la subtilité de l'Hindou, mais par sa langue maternelle et par l'affection qu'il portait à ses compatriotes, il était Malais avant tout.

Au temps d'Abdallah, Malâka comptait encore plus de soixante mille âmes. Cette ville fondée en 1252 de l'ère chrétienne par *Radja Iskandar Châh*, fut la capitale d'un royaume très puissant et le centre du commerce des épices dans l'Orient pendant les quatorzième et quinzième siècles. Conquise par Alphonse d'Albuquerque en 1511, elle a perdu toute son importance surtout depuis la fondation des colonies anglaises de Poulo-pinang et de Singapour. Au commencement de ce siècle on n'y aurait pas trouvé dix Malais capables d'écrire correctement leur langue ; ils savaient la parler, rien de plus. Mais *Abd-el-kâder*, le père d'Abdallah, qui avait eu l'honneur d'enseigner le malais à l'illustre orientaliste anglais, *William Marsden*, était un homme instruit, et il ne voulut pas que son fils fût un ignorant. « *Un homme sans instruction, avait-il coutume de dire, est un homme comme un éléphant de bois est un éléphant.* » Malheureusement il ne se contentait pas de citer fréquemment ce proverbe hindou, et les premières leçons qu'il donna à son fils furent trop souvent accompagnées de corrections manuelles et suivies de punitions barbares. Le pauvre petit, le cœur gonflé, s'en allait alors confier ses plaintes et son chagrin à sa mère, et celle-ci l'enveloppant de ses bras et lui donnant force baisers, lui disait pour le consoler : « Sois bien raisonnable, mon cher enfant ! Tu es encore trop jeune et trop simple pour comprendre la valeur de l'instruction. » Cependant l'enfant grandit et devint bientôt un homme distingué. Abdallah possédait outre la connaissance de la langue malaise, celle de l'arabe, du tamoul, de l'hindoustani et de l'anglais ; mais les nombreux ouvrages qu'il a laissés sont tous écrits en malais. Il enseigna cette dernière langue au célèbre Stamford-Raffles, et plus tard aux missionnaires protestants anglais et américains, établis à Malâka. Il traduisit pour eux

de l'anglais en malais les *Evangiles*, une *Vie de Jésus* et beaucoup d'autres publications religieuses. Dans le même temps il composait à l'usage de ses compatriotes de petits livres où il s'efforçait de vulgariser à leur profit les inventions les plus merveilleuses de la science européenne.

Parmi les principaux titres d'*Abdallah* à l'estime du monde savant, et spécialement des moralistes et des amis des études orientales, nous citerons les ouvrages suivants :

1° *Hikâyat Abdallah ben Abd-el-kader mounchi* (Histoire du professeur Abdallah ben Abd-el-kâder). Dans cette autobiographie, publiée pour la première fois en 1840, Abdallah passe en revue les hommes, les mœurs, les événements dont il a été le témoin ; il esquisse les portraits de personnages historiques, tels que le colonel Farquhar, John Crawford, Newbold, sir Stamford-Raffles, lord Minto, etc.

La description de la ville de Malâka, la démolition de sa fameuse forteresse, l'expédition de Java, la reprise de possession de Malâka par les Néerlandais, la fondation de la colonie de Singapour par les Anglais, l'esclavage dans la partie orientale de la presqu'île malaise, etc. sont autant de tableaux intéressants qui mettent en évidence les qualités remarquables du moraliste et de l'écrivain.

2° *Pelayāran Abdallah ben Abd-el-kader*, Relation d'un voyage par mer fait par Abdallah, de Singapour à Pahang, Trengganou et Kalantan, sur la côte orientale de la péninsule. C'est de ce livre imprimé pour la première fois à Singapour par les soins d'un missionnaire américain, le R^d Alfred North, élève et ami d'Abdallah, que nous allons parler tout à l'heure. En 1850, M. Edouard Dulaurier en a donné une traduction et en 1865 M. Pijnappel, professeur à l'Université de Leyde a publié une nouvelle édition du texte malais.

3° *Pandja-tandaran*, version tamoule du fameux livre sanscrit le *Pantcha-tantra*, mise en malais dans l'année 1835 et généralement connue sous le nom de *Kalilah dan Daminah*. Cet ouvrage a eu les honneurs de trois rééditions successives.

4° L'ouvrage intitulé en arabe *Soulâlat es' Selâtin* (Descen-

dance des Sultans) et en malais *Peratouran segala radja-râdja*, est généralement connu sous le nom abrégé de *Sadjâra malayou* (arbre généalogique des Malais). C'est le seul livre que nous possédions des chroniques nationales des Malais. Le Dr John Leyden en publia à Londres, en 1821, une traduction anglaise sous le nom de *Malay annals* ; faite un peu à la hâte d'après un manuscrit incomplet et plus ou moins correct, elle renferme plus d'un passage erroné, mais ne mérite pourtant pas la qualification d'informe que lui a donnée M. Dulaurier. Abdallah ben Abd-el-kâder a donc rendu un important service à l'histoire des Malais, en publiant à Singapour un texte du *Sadjâra* plus complet et plus correct que celui dont s'était servi Leyden. M. Edouard Dulaurier avait entrepris lui-même d'en donner une édition nouvelle, mais son œuvre est restée inachevée, et l'Imprimerie Nationale n'en a publié qu'une partie accompagnée de nombreuses notes. Enfin plus récemment, en 1886, a paru à Leyde chez l'éditeur Brill, un beau volume in-8° de près de 400 pages, qui est la réimpression revue par M. Klinkert de l'édition originale d'Abdallah, présentement épuisée et devenue introuvable en Europe voire même à Singapour.

En terminant cette énumération des travaux d'Abdallah, il convient de mentionner encore deux petits poèmes, l'un intitulé : *Singapoura terbakar* (Incendie de Singapour), dont M. l'abbé Favre a donné la traduction dans le volume des *Mélanges orientaux*, à l'occasion du sixième congrès international des orientalistes tenu à Leyde en septembre 1883 ; l'autre intitulé en arabe *Dawah el Koloub*, et en malais *Obat hati* (Remède pour le cœur). Abdallah venait de perdre à Malâka sa fille *Liti-Lilâ*, charmante enfant qu'il adorait, lorsqu'il écrivit ce petit poème, dans l'espoir de modérer l'affliction de la pauvre mère désolée. La mort le frappa à son tour en 1857, à l'âge de soixante ans, dans la ville de Singapour où il laissa la réputation d'un homme de bien, d'un habile professeur, d'un écrivain moraliste distingué et du représentant le plus autorisé de la littérature malaise au XIX^e siècle.

C'est en l'année 1838 qu'Abdallah ben Abd-el-kâder, alors

professeur et interprète à Singapour partit de cette ville pour Kalantan sur la côte orientale de la péninsule malaise et visita les pays de Pahang, Trengganou et Kalantan. Le récit d'Abdallah est simple et sans prétention, entaché d'assez nombreuses redites, il est vrai, mais parsemé de réflexions judicieuses et d'observations qui ne manquent pas d'une certaine éloquence, surtout lorsqu'il veut rendre les sentiments de compassion dont son cœur est pénétré à la vue des misères de ces peuples de même race que lui. Il se lamente de les voir courbés, presque anéantis par un abrutissant despotisme sous lequel ils rampent comme des hommes dont la dignité et le libre arbitre ont été usés par des siècles d'esclavage. Parti de Singapour sur un prahou frété par des négociants chinois, il arrive au port de Pahang, et l'aspect du pays lui suggère tout d'abord quelques réflexions qui montrent la bonté de son cœur et son esprit d'observation.

« Mon regard, dit-il, ne pouvait tomber sur cette contrée, sans que je me sentisse ému de compassion, car elle dégénère chaque jour et se transforme en terrains incultes et en forêts, par la négligence et la paresse des habitants. C'est eux seuls qu'il faut en accuser, car le sol est propre à développer toutes sortes de semences et de plantes, et tous les arbres que je vis étalaient une végétation luxuriante. Sur cent habitants à peine s'il y en a dix qui travaillent, les autres croupissent dans l'oisiveté, occupés tout le long du jour à mendier ou à commettre de mauvaises actions.

A Pahang il est très difficile de se procurer des vivres ; c'est même impossible à des étrangers, à moins de les payer un prix très élevé, parce qu'on n'y rencontre ni boutiques ni bazars. Les indigènes prétendent que cet état de choses ne les gêne en rien, parce qu'ils y sont habitués. On compte dans la ville une ou deux écoles où l'on enseigne la lecture. Sur dix ou douze familles, il y un enfant ou deux qui apprennent à lire le Koran ; aucun n'étudie la langue malaise, négligence qui est commune à tous les pays où elle est indigène.

« Les Malais se contentent de s'exercer dès leur enfance à

lire le Koran, mais sans le comprendre. Je pourrais affirmer que peut-être sur un millier, il n'y en a pas un qui en ait une véritable intelligence. La langue malaise usitée à Pahang est d'une prononciation délicate et d'une phraséologie correcte, parce qu'elle dérive de Djohôre. C'était pour moi un chagrin extrême, en entendant ses sons si purs et si harmonieux, de songer que les habitants ne veulent pas se donner la peine de l'étudier ; quoiqu'elle soit leur idiome national, aucun établissement n'est destiné à son enseignement. Si donc les Malais s'inquiétaient de se procurer un *gourou* (instituteur) habile à instruire les enfants, certainement ils verraient se former parmi eux des hommes sachant lire et écrire, capables de rédiger toutes sortes de compositions et versés dans les sciences.

Pahang fourmille de princes et chacun d'eux possède une multitude d'esclaves. Les esclaves du radja y sont surtout très nombreux. En voici la raison : Si un homme en a tué un autre ou a commis un crime, et qu'il pense ne pouvoir éviter le dernier supplice, alors il réfléchit qu'il vaut mieux pour lui devenir l'esclave du radja. Aussitôt il se réfugie auprès de ce dernier, et vient en se prosternant lui avouer sa faute et solliciter le titre d'esclave royal. Le radja lui octroie une marque qui le constitue *orang dâlam* (homme du palais). Dès ce moment cet homme prend le titre d'esclave royal et le transmet à ses descendants, et personne n'ose plus l'inquiéter par respect pour la qualité qu'il a acquise. Si quelqu'un tue un esclave royal, sept hommes sont obligés de se sacrifier à ses funérailles. C'est ce qui fait que ces gens-là jouissent d'une liberté illimitée à Pahang. Lorsque je demandais aux gens du pays s'ils voudraient renoncer à leurs coutumes, du moins en ce qu'elles ont de vicieux, ils me répondaient que, comme elles remontaient à des temps fort reculés, si quelqu'un s'avisait de les changer ou de les enfreindre, il serait frappé par leur Vieux Monarque qui vivait dans les anciens âges ; réponse de sots et d'ignorants, car si ces coutumes se perpétuent, bientôt le royaume de Pahang sera ruiné et désert. Dans leur aveugle obstination, ils peuvent être comparés à la grenouille qui, tapie sous une

moitié de noix de coco, s'imagine que la concavité de cette noix est le ciel (1). »

Après avoir quitté Pahang, *Abdallah ben Abd-el-kâder* navigua de conserve avec sept *prahou* de Trengganou qui se dirigeaient vers cette place.

« Pendant que nous étions en mer, dit-il, ma pensée ne pouvait se détacher du spectacle que m'avait offert le pays de Pahang. Mon esprit recherchait les causes qui avaient fait tomber un royaume autrefois si florissant dans un tel état de pauvreté, de dépopulation et de décadence, sans avoir été soumis par la conquête ni dévasté par l'ennemi. Dans mon opinion, ce n'est pas parce qu'il aurait été pillé par des corsaires, car jamais je n'ai entendu affirmer qu'un grand royaume ait perdu son commerce et ses richesses par des incursions de corsaires ; ce n'est pas par les défauts du sol, car celui de Pahang est d'une fertilité extrême ; ce n'est pas non plus par suite de la négligence absolue des indigènes, car il n'y a jamais eu dans le monde une contrée dont tous les habitants sans exception aient été des paresseux, et il suffit qu'une partie de la population soit industrielle, pour qu'une contrée devienne grande et riche. La véritable cause, à mes yeux, qui a rendu le royaume de Pahang si misérable, c'est que chacun y vit dans une perpétuelle appréhension de la cupidité du Souverain et des Grands, et des avanies qu'ils peuvent lui faire subir. « A quoi bon, se disent-ils, nous donner de la peine ? Si nous venions à gagner un peu d'argent ou à nous procurer quelque bien-être, tout cela serait convoité et nous serait enlevé par eux. » Aussi les habitants croupissent-ils dans l'indolence et la misère pendant le cours de leur vie. Tout le mal vient donc de la perversité et de l'ignorance des princes qui les gouvernent. »

Arrivé à Trengganou, *Abdallah ben Abd-el-kâder* fut frappé tout d'abord de la beauté du port, il remarqua la grande largeur de la rivière et l'aspect riant du pays ; mais en moraliste observateur, à peine débarqué de son *prahou*, il entra

(1) Proverbe malais.

dans la maison de l'inspecteur du port, et s'enquit auprès de lui des coutumes en vigueur dans le pays et des choses qui y étaient interdites.

« Voici ce qui est interdit, répondit l'Inspecteur : lorsqu'on passe devant le palais du radja, l'on ne peut porter ni *pâyong*, (parasol), ni sandales, ni vêtements qui soient de couleur jaune et faits d'étoffes fines. Tous ces objets sont interdits d'une manière absolue. » — A ces mots, je ne pus m'empêcher de sourire. — « Eh quoi ! des règles vaines et stupides assimilent à un crime l'usage de ces bagatelles ! Pourquoi donc ne pas défendre aux oiseaux de voler sur le palais du radja, aux moustiques de sucer son sang, aux punaises d'infecter sa couche, à l'éléphant de pousser des cris, et aux gens de se mouvoir lorsqu'ils passent devant le palais ? Ces choses-là sont-elles de plus grande importance que celles qui sont interdites ? Mais quant à celles qu'il serait convenable d'empêcher et dont l'interdiction serait un bienfait pour tout le monde, on les laisse subsister, comme l'habitude de l'opium qui détruit la santé, et une foule de jeux de hasard autrefois inconnus aux Malais et importés par les Chinois, et qui conduisent à une ruine complète les serviteurs de Dieu. Pourquoi ces gens-là ont-ils sur eux des vêtements couverts de souillures et dégoûtants de malpropreté, des *badjou* (1) qu'ils ne lavent pas de quatre à cinq mois, à l'odeur infecte et pleins d'une vermine hideuse qu'on les voit continuellement occupés à détruire ? Tout le long de mon chemin j'apercevais une foule d'enfants qui jouaient, abandonnés à eux-mêmes, privés de toute instruction et dans l'attitude de la paresse. Rien de tout cela n'est interdit ! Bien plus, lorsqu'un étranger et surtout un Européen débarque dans leur pays, des groupes d'hommes et d'enfants courent sur ses traces et se rassemblent en foule compacte autour de lui, abandonnant les occupations dont ils auraient besoin pour gagner leur vie et celle de leur famille. Les chemins et les rues sont remplis

(1) La *badjou* est un vêtement de dessus, porté par les hommes comme par les femmes, dans tous les pays malais.

d'ordures et de boue. Il y croît des broussailles qui sont remplies de serpents et où les tigres pourraient même trouver un repaire, et cela les touche peu ! Mais si un étranger, nouvellement arrivé dans le pays, porte des vêtements de couleur jaune ou se sert d'un *pâyong* pour garantir sa tête contre l'ardeur du soleil, faut-il donc considérer cela comme un acte de mépris, comme un attentat envers le Souverain ? Faut-il croire que cet étranger par de pareilles futilités a voulu ambitionner la grandeur et les honneurs du rang suprême ? Bien que le commerce des esclaves soit parfaitement libre à Trengganou, ils n'y sont pas très nombreux ; mais dans ma pensée tous les habitants de ce pays peuvent être assimilés à des esclaves, parce qu'ils obéissent à des coutumes détestables et insensées, dont ils n'oseraient pas s'affranchir quand même ils le voudraient.

L'extrême pauvreté du royaume de *Trengganou* est visible en tous lieux, la contenance des habitants décèle la paresse et l'indolence dans laquelle ils vivent tout le long du jour. Dans chaque *kampong* (quartier) et dans toutes les rues, on se heurte à des officiers et à des esclaves du Radja. Leurs vêtements ne sont rien moins que splendides, car ils sont dégoûtants de saleté comme leur corps, mais en revanche chaque homme porte sur soi quatre à cinq javelots, un *kriss* (1) et un coutelas à garde recourbée. Ils ne font autre chose que se promener ainsi armés tout le long de la rivière. Ce sont leurs femmes qui travaillent, qui tiennent boutique, font le commerce et toutes les affaires afin de gagner la subsistance du ménage. Les maris restent dans une oisiveté complète, n'ayant d'autres soins que de manger, dormir et raccommoder leurs armes ; et cependant ce pays est d'une fertilité merveilleuse, les eaux y sont excellentes ; il se prêterait admirablement à l'agriculture et à l'élevage des bestiaux. En d'autres mains il se couvrirait promptement des plus riches produits. La cause d'un si déplorable état de choses doit être imputée à la tyrannie et à la mauvaise administration des souverains qui le gouvernent.

(1) Le *kriss* est l'arme bien connue dont un vrai Malais ne se sépare presque jamais.

Leurs sujets découragés pensent qu'il est préférable de ne se donner aucune peine, que le matin apportera le repas du matin, et le soir la nourriture du soir. Si nous avons, se disent-ils, un mobilier, une jolie maison, des *ladang* (1) ou des plantations considérables, certainement le radja chercherait tous les moyens possibles pour s'en emparer. Il nous emprunterait ou nous réclamerait ce que nous possédons, et en cas de refus de notre part, il aurait recours à la violence ; et si alors nous lui opposions de la résistance, il nous ferait périr infailliblement nous et notre famille, et confisquerait nos propriétés.

« La crainte de ces exactions empêche que le royaume de Trengganou ne soit peuplé, en écarte les étrangers et y détruit tout commerce. Ce sont là des faits notoires dans tous les pays voisins. Les femmes font les métiers qui sont le propre des hommes, et par suite elles sont forcées de quitter leurs foyers et de laisser leurs enfants à l'abandon, dans la saleté, exposés au froid et à l'humidité. Aussi ces enfants contractent-ils toutes sortes de maladies ; ils font des chutes, reçoivent des contusions et des meurtrissures, et leur corps devenu rachitique se couvre de gales et d'ulcères. N'est-ce pas une coutume absurde que celle qu'ont les hommes de sortir toujours chargés d'armes ? Est-ce faire preuve de courage que d'errer partout à l'aventure avec cet attirail de guerre dans un temps de paix, comme feraient des enfants oisifs et vagabonds ? N'en montreraient-ils pas davantage en luttant contre leurs penchants à l'indolence, à d'inutiles conversations et à l'intempérance dans le boire et le manger ?

Mais si je leur avais fait ces observations, peut-être m'auraient-ils répondu comme les gens de Pahang, que renoncer à leurs habitudes vicieuses, ce serait vouloir exciter la férocité des tigres et des crocodiles, et exposer les populations à être dévorées par ces animaux ? Ce qui est le pire de tout, c'est de voir dans ce pays les princes croupir, dès leurs plus jeunes

(1) Le *ladang* est un champ cultivé, mais non arrosé artificiellement comme les *sawah* (rizières), et qui produit du riz ou du café, du maïs, du tabac, des bananes, etc.

ans, dans une ignorance qui est la cause de la faiblesse de leur gouvernement et de tous les maux qui accablent leurs sujets. Dans leur jeunesse ce qui les charme uniquement, ce sont les coqs de joûte, le bambou à fumer l'opium, les jeux de hasard et les objets de leurs passions ; ce qu'ils convoitent, c'est la liberté de commettre toutes sortes d'excès. De pareils personnages, lorsqu'ils sont montés sur le trône, ressemblent à la « *cognée qui voudrait sculpter une boîte à bétel* » (1), parce qu'ils s'imaginent avoir trouvé à gouverner un théâtre destiné aux combats de coqs. Ces désordres viennent du défaut d'instruction des parents, de leur négligence à réprimer les habitudes vicieuses de leurs fils, lesquelles s'enracinent peu à peu, en sorte que lorsqu'à leur mort ceux-ci leur succèdent, ils se précipitent comme des tigres sur les populations. »

Leprahou monté par Abdallah ben-Abd-el-Kâder poursuivant sa navigation vers le nord, le long de la côte orientale de la presque île malaise, parvint à l'embouchure de la rivière de Kalantan, deux ou trois fois plus large que celles de Trengganou et de Pahang, et ne mesurant pas moins de huit cents mètres. A peine descendu à terre Abdallah ben-Abd-el-Kâder s'avança jusqu'au *kampong* de *Sâbak*, peuplé de six à sept cents âmes, en compagnie de *Tengkou Temâna*, le fils du radja-bandhara de *Kalantan*. « Le pays était alors désolé par la guerre civile, allumée par les querelles et les compétitions du radja-bandhara de *Kalantan*, vassal du roi de Siam, avec ses trois frères. Chacun de ces quatre chefs indigènes avait envoyé un ambassadeur au roi de Siam, pour lui offrir cinquante à soixante mille piastres, avec beaucoup d'or et d'objets précieux. Celui des quatre frères que le roi de Siam allait choisir devait être le radja-souverain de *Kalantan*. C'est ainsi que cette lutte désastreuse pour le pays et ses habitants devait profiter au roi de Siam et grossir son trésor. » Abdallah ben-Abd-el-Kâder raconte ensuite qu'au cours de son excursion à *Sâbak*, il rencontra une foule de gens qui s'avançaient à la file. « Chacun

(1) Proverbe malais.

d'eux portait une cruche et une provision de tout ce qui est nécessaire à la vie, comme s'ils eussent été sur le point de s'embarquer. Ils allaient simplement monter la garde aux retranchements du radja-bandhara, et les vivres qu'ils portaient étaient destinés à leur nourriture de chaque jour. — C'est là, Seigneur, me dirent-ils, une coutume bien tyrannique, que celle qui nous contraint d'apporter nous-mêmes nos provisions, pendant que nos enfants et nos femmes restent à la maison sans avoir quelquefois de quoi manger. C'est ainsi que chaque jour, pendant des mois entiers, nous sommes employés au service du radja. Si nous y manquions, il ferait piller notre maison et enlever tout ce que nous possédons ; et si nous opposions de la résistance, il ordonnerait de nous tuer, et en outre confisquerait nos biens. Nous serions contents si les Européens venaient s'emparer du pays, car nous jouirions alors de la tranquillité. Maintenant lors même que nous ne serions pas en guerre, notre sort ne serait pas plus heureux : le radja n'a aucun souci de nous, et tout autre en aurait-il davantage ?

Certainement non ! De tout temps les choses se sont passées de la même manière. » — Je leur demandai au bout de combien de jours ils s'en retournaient ; ils m'apprirent que ce n'était que lorsque leurs provisions étaient épuisées, qu'alors ils revenaient chez eux en chercher d'autres, et qu'ils pensaient qu'un service aussi pénible durerait tout le temps de la guerre. Ils ajoutèrent que beaucoup d'hommes avaient succombé, laissant leurs familles dans l'abandon et sans espérance d'aucun secours de la part du radja, aussi indifférent à leur mort qu'à celle de fourmis que son pied écraserait !... »

Abdallah ben-Abd-el-Kâder, en causant avec quelques autres indigènes, recueillit de leurs bouches les mêmes plaintes désespérées. Sollicités par un Malais de Malâka, leur coreligionnaire, de lui exposer franchement l'état réel de leur condition présente, « Eh bien ! dirent-ils, chaque jour nous travaillons pour le compte du radja, sans qu'il nous donne rien pour notre nourriture et pour celle de notre famille, à l'entre tien de laquelle il nous faut cependant pourvoir. Nos *prahou*,

nos récoltes et tout ce que nous possédons, au moindre désir, il nous les prend sans indemnité. Si nous avons quelque objet précieux, ou quelque fille d'une figure agréable, il nous les enlève sans que nous puissions nous y opposer, et en cas de résistance ou de refus de notre part, il nous ferait périr sous le poignard. Telle est notre condition à nous qui habitons ces pays malais, nous sommes comme dans l'enfer !.. » — Mais, demandai-je encore, si vous vouliez aller vous fixer dans un autre pays, le radja vous y autoriserait-il ? — Hélas ! Seigneur, celui qui songerait à émigrer serait condamné à mort et ses biens confisqués, si ses projets étaient découverts. »

Tel est le tableau vrai et profondément triste de l'abrutissant despotisme sous lequel sont condamnés à vivre un million de Malais, sujets du roi de Siam. Ces parias doivent-ils donc perdre à jamais l'espoir de recouvrer leur liberté et leur dignité d'hommes ? Nous ne saurions le croire, et nous pensons qu'ils sont dignes d'un meilleur sort. Dans le temps même où Abdallah racontait ainsi ce qu'il avait vu et entendu dans son voyage sur la côte orientale de la presqu'île malaise, un écrivain anglais d'un mérite distingué, le lieutenant Newbold de l'armée des Indes britanniques, membre des sociétés asiatiques du Bengale et de Madras, dépeignait ainsi le caractère malais : « Les Malais sont mahométans de la secte de Chaféhi ; par nature ils sont fortement imbus d'un grand amour de la liberté, ils ont un caractère fier et ombrageux. Ils sont excessivement sensibles à tout manque d'égards ou à une insulte. Avec un peu d'indulgence pour leurs petits préjugés, et en faisant appel à leur raison, on peut aisément conduire et gouverner les Malais, tandis que par la force et la contrainte, on ne produirait rien que de l'entêtement et la rébellion. Le Malais, dans ses relations commerciales, est beaucoup plus honnête que les naturels de la Chine et de l'Inde, par lesquels toutefois il est de beaucoup surpassé en industrie et persévérance. Le Malais de l'intérieur s'adonne à l'agriculture, et il n'est pas rare de voir les chefs eux-mêmes, aussi bien que leurs femmes et leurs enfants, travailler de leurs propres mains dans leurs rizières

et dans leurs champs. Sous un bon gouvernement, avec des lois appropriées à leurs besoins sociaux et à leur caractère national, ils formeraient indubitablement une classe de sujets utiles et profitables à l'Etat » (1).

Ce portrait des Malais de la presqu'île de Malâka, esquissé par un juge compétent et impartial qui vécut longtemps au milieu d'eux, ne ressemble en rien à celui que traçait précisément à la même époque Mgr Pallegoix, vicaire apostolique de Siam, en résidence à Bangkok. L'évêque de Mallos s'exprime ainsi : « Le Malais a l'aspect farouche, le naturel traître, sombre et hypocrite ; il est hardi, entreprenant, féroce dans la guerre, audacieux, ardent au gain, rusé, trompeur, habile marchand, très adonné à la piraterie qu'il exerce avec des pirogues très légères » (2). Le portrait n'est pas flatté, mais l'on peut affirmer qu'il n'est pas ressemblant. En concédant qu'il peut être vrai pour un certain nombre de Malais condamnés à vivre sous le joug des rois de Siam et des radja leurs vassaux, je ne crains pas de dire qu'il est assurément faux pour l'ensemble du peuple malais. Suivant l'opinion des hommes les plus éclairés, des écrivains et des voyageurs les plus autorisés, la race malaise est caractérisée par un esprit d'indépendance personnelle, et un sentiment vif et profond de l'honneur. Les Malais sont naturellement braves et fiers, tempérants et justes, mais passionnés et violents. Les liens de famille sont puissants parmi eux. Bien que doués d'un naturel énergique, ils ont une grande douceur dans leurs manières comme dans leur langage, et se montrent en général fidèles observateurs des convenances sociales et de la courtoisie. Ils professent sans fanatisme la religion mahométane. Tel est le jugement porté sur les Malais par l'un des plus célèbres hommes d'Etat d'Angleterre, ancien gouverneur de Singapour et de Java. Dans l'introduction dont il a enrichi les *Malay*

(1) *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, tome 1^{er}, p. 139.

(2) *Histoire du royaume Thaï ou Siam*, par Mgr Pallegoix, publiée à Paris en 1854, tome 1^{er}.

Annals (traduction du *Sadjara malayou*) du Dr John Leyden, sir Thomas Stamford Raffles s'exprime ainsi : « *There is something in the Malayan character which is congenial to british minds* ». Et certes dans la bouche d'un gentilhomme anglais, ce n'est pas un mince éloge ! Quant à la nature morale des Siamois, point ne sera besoin de l'analyser longuement. Deux coups de pinceau donnés par deux voyageurs français distingués par les qualités du cœur et de l'esprit, suffiront pour la peindre à nos yeux. L'un d'eux, M. le comte de Beauvoir, dans son livre intitulé : *Voyage autour du monde*, a résumé en ces quelques mots l'impression qu'il en reçut pendant son séjour à Bangkok, en janvier 1867 : « *Je fus péniblement ému de ne jamais voir devant moi un homme debout ; j'étais entouré de créatures courbées jusqu'à terre* ». Le second, feu Henri Mouhot, qui consacra les quatre dernières années de sa vie, de 1858 à 1861, à parcourir et à étudier l'Indo-Chine, le Siam, le Cambodge et le Laos, dit ceci en propres termes : « *At Siam, every inferior crouches before a higher in rank ; he receives his orders kneeling, or with some other sign of abject submission and respect. The whole of society is in a state of prostration* » (1).

Les Siamois se prosternent devant les éléphants blancs de leur roi comme devant le roi lui-même, et de pareils hommes ne doivent pas être de bons maîtres pour leurs esclaves. Ce qu'en dit Mgr Pallegoix ne me semble pas démontrer le contraire. « Les esclaves font au moins le tiers de la population du royaume de Siam. On les divise en trois classes : les captifs, les esclaves irrédimibles, les enfants qui ont été vendus irrévocablement par leur père et mère dans leur bas-âge et avec un écrit de vente en due forme. Ceux-ci ne peuvent plus sortir de chez leur maître et, s'ils y sont maltraités, ils n'ont pas d'autre ressource que de souffrir ou de prendre la fuite. » Puis il ajoute : « Il ne faut pas croire que les esclaves à Siam soient traités comme les esclaves nègres ; il est vrai que certains maîtres les nourrissent assez mal et ne leur épargnent pas les

(1) *Travels in the central Parts of Inda-China, Siam, Combodia and Laos. London 1864, tome 1^{er}, p. 46.*

coups de rotin, les injures, les malédictions ; quelquefois même ils les mettent aux fers et au cachot, mais on peut dire, en général, que les *Thai* (Siamois) ont beaucoup d'humanité pour leurs esclaves, ne les font travailler que très modérément et les traitent souvent beaucoup mieux qu'on ne traite les domestiques en France (sic) ». Ce langage d'un missionnaire apostolique, Français de naissance, ne peut s'expliquer que par la double influence du milieu dans lequel il vécut pendant près de trente ans à la cour de Bangkok, et des fausses notions qu'il possédait tant sur l'histoire et le caractère des Malais que sur l'humeur foncièrement réfractaire à tout esclavage des domestiques français. Dès les premières pages de son *Histoire du royaume de Siam*, on rencontre cette phrase qui prouve une ignorance absolue de l'histoire de la presqu'île Malaise : « *Avant que les Portugais se fussent emparés de Malacca, la domination de Siam s'étendait sur toute la presqu'île malaise jusqu'à Singapore* (sic). » Cela est entièrement contraire à la vérité historique, et il est à peine croyable que l'historien du royaume de Siam ait ainsi ignoré l'existence du royaume malais de Malâka, fondé en 1252 par le Sultan *Sri Iskandar Châh*. Ce premier roi de Malâka régna pendant vingt-deux ans, aimé de ses sujets et craint de ses voisins ; il mourut en 1274. A partir de cette époque jusqu'aux premières années du XVI^e siècle, la ville de Malâka, capitale d'un royaume indépendant, acquit une grande célébrité dans l'Extrême-Orient ; sa domination s'étendit sur Djohôre, Patâni, Perak. Pâhang, Trenggânou, sur toutes les côtes de la péninsule et au delà sur les îles de Lingga et de Bintan, et même sur certaines contrées de Sumatra, telles que Kampar et Arou. En 1340 le roi de Malâka soutint victorieusement une guerre contre le roi de Siam qui fut vaincu et périt en combattant. En 1374, Sultan Mansour Châh montait sur le trône de Malâka, en 1380 il épousait la fille du Batâra de Madjapahit, le Souverain de Java, et obtenait par ce mariage le royaume d'Indragiri, en Sumatra. Sa renommée s'étendit au loin et le royaume de Malâka demeura indépendant et prospère jusqu'au jour de la prise de sa capitale par Alphonse d'Albu-

querque, c'est-à-dire jusqu'au 24 juillet de l'année 1511. Notons en passant qu'à la suite de cet événement qui fut d'une haute importance politique et commerciale pour l'Extrême Orient, le roi de Siam envoya des ambassadeurs avec des présents au conquérant portugais.

Avant de terminer cette notice, dans laquelle j'ai voulu donner une idée de l'esclavage et de la condition des habitants des côtes orientales de la presqu'île malaise, j'ajouterai un dernier trait à ce triste tableau, et je l'emprunterai encore à Abdallah ben Abd-el-Kâder de Malâka. Dans son autobiographie déjà citée, (*Hikayat Abdallah ben Abd-el-Kâder mounchi*), il relate en ces termes un fait dont il fut le témoin oculaire et qui se passa dans la ville de Singapour, sous le gouvernement du philanthrope anglais Thomas Raffles, le disciple de Wilberforce :

« Un certain jour, à la mousson, des Bouguis arrivèrent à Singapour, et l'on vit cinquante ou soixante esclaves, tant hommes que femmes qui avaient été amenés par eux. Parmi les femmes il y en avait de vieilles, il y en avait de jeunes, il y en avait qui portaient leurs enfants sur la hanche, il y en avait qui étaient malades. Les Bouguis armés de rotins chassaient devant eux tous ces esclaves à travers la ville de Singapour, comme un troupeau de bêtes, les frappant à droite et à gauche. L'on disait qu'il y avait encore quatre cents esclaves à bord d'un *prahou* ».

Le lendemain matin de ce jour Abdallah s'en alla au port visiter ce *prahou* ; il s'y trouva en compagnie de plus d'une centaine de Chinois venus là pour faire leurs achats de femmes et de jeunes filles. Abdallah fut touché de compassion en voyant des femmes enceintes qui tournaient vers lui leurs yeux pleins de larmes, des mères que l'on séparait brutalement de leurs enfants, et de toute jeunes filles que l'on soumettait à un examen et à un traitement ignominieux. La plupart de ces esclaves venaient de *Boutoun*, de *Célèbes*, de *Siak* et du *pays des Battak*. Abdallah rentré dans Singapour s'en alla raconter à Raffles le navrant spectacle auquel il avait assisté à bord du *prahou*

bouguis, et Raffles lui donna l'assurance que la traite des esclaves ne tarderait pas à être abolie, attendu que de nombreuses pétitions contre ce honteux commerce avaient été présentées au Parlement Britannique ; il lui fit observer en outre que ce n'était pas seulement à Singapour que de semblables atrocités se produisaient au grand jour, puisque beaucoup de navires anglais étaient employés au transport des nègres comme marchandise. Enfin il ajouta en finissant : *" If I live, I hope to see every slave a free man ! "* Raffles est mort avant d'avoir vu se réaliser son espérance. Puisse bientôt luire sur l'humanité le jour où l'horrible esclavage sera banni de la surface de la terre ! N'oublions pas que l'année prochaine il y aura cent ans que l'abolition de l'esclavage fut décrétée par la Convention, et qu'aujourd'hui l'esclavage existe encore parmi les hommes !

ARISTIDE MARRE.

Vaucresson, le 22 septembre 1894.

SUR

LES NOMS ROYAUX

DE LA DIX-HUITIÈME DYNASTIE ÉGYPTIENNE.

I.

NOMS ROYAUX (*Manéthon et monuments*).

La famille des pharaons de la dix-huitième dynastie se présente ainsi sur les monuments, dont le témoignage diffère peu de celui de Manéthon :

Ahmès I (fils de Kamès ? et d'Aahhotep),
Aménophis I (fils du précédent et d'Ahmèsnefertari),
Thotmès I (fils du précédent et de Senasenb),
Thotmès II (fils du précédent et de Mautnefert),
Hatshepsu (fille de Thotmès I et d'Ahmès),
Thotmès III (fils de Thotmès II et d'Isis),
Aménophis II (fils du précédent et de Meritrahatshepsu),
Thotmès IV (fils du précédent et de Meritra),
Aménophis III (fils du précédent et de Mautemua),
Aménophis IV ou Khunaten (fils du précédent et de Tii),
Saakanakhtkheprura (fils d'Aménophis III ?),
Tutankhamen (fils d'Aménophis III),
Aï (parent d'Aménophis III ?),
Horemheb (descendant de Thotmès III).

D'un autre côté, voici la liste de Manéthon d'après ses compilateurs, l'Africain, Eusèbe, le Syncelle et Josèphe :

Amosis (l'A. et E.), ou Tethmosis (J.), ou Amosis-Tethmosis
(Le S.),
Khébrôn ou Khébrôs (fils de Tethmosis, J.),

Aménophis,
 Amensès ou Amessès (sa sœur, J.),
 Méphrès ou Misaphrès, ou Misphragmuthosis, ou Méphramuthosis,
 Mispharmuthosis ou Méphramuthosis, ou Misphragmuthosis,
 ou Mesphrès,
 Touthmosis ou Thmosis (son fils, J.),
 Aménophis,
 Oros ou Horos,
 Akhenkhérès (sa fille, J.), ou Akhenkhersès, ou Akherrès,
 Rathôs (frère d'Akhenkhérès, J.), ou Rathotis, ou Athoris,
 Khenkhérès ou Akhenkhérès, ou Khébris,
 Akherrès ou Ankhérès, ou Akhenkhérès,
 Khérès ou Kherrès (E.),
 Armaios ou Armaïs, ou Armessès.

Les différences qui existent entre la série manéthonienne et la série monumentale ne sont pas inexplicables, ou à tout le moins on peut tenter de les expliquer de la manière suivante.

Les compilateurs de Manéthon, qui négligent tous le règne peu important d'Aménophis II, ont mis en tête de la dynastie tantôt Amosis tantôt Tethmosis, suivant qu'ils attribuaient à l'un ou à l'autre l'expulsion des Pasteurs, exploit initial de cette dynastie ; il s'en est suivi que le fils de Tethmosis I, Khébrôn, déplacé à la suite de son père, a pris le deuxième rang au lieu du quatrième ; ce Khébrôn est Thotmès II désigné par son prénom Kheperen (ra), le nom de Ra ne se prononçant pas toujours, à preuve Manakhabiya (1) pour Menkheperra, et Sesoosis (2) pour (Ram)essès.

Amessès, sœur de son prédécesseur (Khébrôn et non Aménophis), est Hatshepsu. Les deux Méphrès ou Misphragmuthosis représentent les deux parties, minorité et majorité, du règne de Thotmès III, désigné spécialement par sa devise d'enseigne Mi(ph)ra, *l'ami du Soleil*, qui servait pareillement à nommer sa barque.

(1) Delattre, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Novembre 1892, p. 20.

(2) Diodore, I, 53, etc.

Horus et Armaïs ne sont aussi qu'un seul roi, appelé sur les monuments Horemheb et même Horus (1). Après Aménophis III, Horemheb a dû régner d'abord parallèlement avec les hérétiques, puis seul, et les compilateurs en l'appelant Horus, puis Armaïs, désignent ainsi ces deux moitiés de règne, dont la première a pu être plus ou moins fictive ou théorique.

Les Akhenkhèrès de Manéthon ont été mis à tort bout à bout avec les autres rois par les compilateurs. De ces hérétiques, le premier, Akhenkhérès, dit fille de son prédécesseur (Aménophis et non Horus), τοῦ δὲ θυγάτηρ, correspond à Khunaten ; le second hérétique, Rathôs ou Athoris, frère de Khunaten d'après Manéthon, correspond à Rasaa(ka) ou Saa(ka)ra ; le troisième paraît correspondre à un pharaon dont il sera parlé plus loin ; le quatrième correspond à Tutankhamen, et le cinquième à Aï. Après ce dernier, Horemheb ou Armaïs termina son règne, et fonda la dix-neuvième dynastie.

(D'après Manéthon, le premier hérétique serait une femme, et, en effet, les monuments représentent Khunaten avec un corps et un costume féminins (2) ; de même que les impératrices d'origine syrienne qui avaient à Rome un sénat de femmes, il était entouré d'un cortège de femmes : c'est lui qui conduit les pleureuses au tombeau de sa fille Maktaten. Hatshepsu portait le costume viril et la barbe postiche, mais elle parlait assez rarement au masculin, tandis que Khunaten, au contraire, s'exprimait toujours comme un homme : c'est ainsi que plus d'une impératrice byzantine s'est dite grand Basileus et Autocrator).

Telle a été, à très peu de chose près, la succession des souverains de la dix-huitième dynastie. Leur lignée est bien connue dans son ensemble, et l'on ne saurait admettre aisément l'existence de pharaons encore ignorés au cours de la même dynastie.

Tout ce qu'il est permis de supposer à ce propos, et pour le moment, c'est que la veuve d'Aménophis IV, Neferneferuaten

(1) Champollion, Notices, I, p. 544.

(2) Cf. Flinders Petrie, Tell el. Amarna, pl. I, 1.

Nefertiit, ou plus simplement Nefertiti (1), a pu régner pendant quelque temps, en rivalité ou non avec d'autres rois. Les raisons qui porteraient à le croire sont les suivantes : d'abord, il existe au Sérapeum des Apis un caveau qui ressemble à la chambre du roi Horemheb et qui contient un cartouche paraissant devoir se lire *le fils du Soleil Nefertii* (2). De plus, un ostracon du Louvre porte « sept lignes d'écriture hiératique presque entièrement effacées », qui débutent ainsi selon M. Devéria : « l'an XIV, mois de, jour 7, s'est levé le seigneur de la ville, et on lit à l'avant dernière ligne le cartouche royal Nower-Aï qui d'après une stèle du Sérapeum semble appartenir à la fin de la XVIII^e dynastie (3). » Enfin, une tombe thébaine (où les noms propres indiquent la réapparition du culte d'Ammon, comme au caveau du Sérapeum) a un petit texte hiératique ainsi conçu : « l'an 3, sous la Majesté du roi du Sud et du Nord *Aakheprura* (4)-*mer*, (ou *Nefertheprura*), le fils du Soleil *Neferneferuaten-mer* (5). »

Il est possible que les cartouches-noms Neferneferuaten et Nefertii reproduisent les deux parties du cartouche-nom de la reine épousée par Aménophis IV, et que, dans ce cas, l'an 14 de l'ostracon du Louvre appartienne au règne d'Horemheb englobant ceux des hérétiques : si Aménophis IV a régné 12 ans, l'an 14 d'Horemheb pourrait correspondre à l'an 2 de l'illégitime Neferneferuaten.

Quoiqu'il en soit, ces règnes plus ou moins simultanés ne sauraient faire illusion sur la durée de la dix-huitième dynastie, qui n'a pas dû subsister beaucoup plus de deux cents ans. En effet, l'officier Ahmès Pennekheb vécut depuis Ahmès I jusqu'à Thotmès III (6), et le scribe Horemheb depuis Thotmès III

(1) Lepsius, Koenigsbuch, n° 387, et Denkmäler, III, pl. 110, b.

(2) Mariette, le Sérapeum de Memphis, p. 131-7 ; cf. Pierret, Salle historique, p. 59.

(3) Devéria, Catalogue des manuscrits égyptiens du Louvre, p. 202.

(4) Cf. Daressy, Recueil de travaux, XV, p. 44.

(5) Bouriant, Id. XIV, p. 70, et V. Scheil, Tombeaux thébains, p. 588.

(6) Lepsius, Auswahl, pl. 14, A et B, et Denkmäler, III, pl. 43, a.

jusqu'à Aménophis III (1), comme sans doute l'intendant Amudjeh ou Amnedjeh (2), d'une part ; d'autre part, un prince installé (lui ou son père) à l'étranger par Thotmès III, existait sous Aménophis IV (3), dont l'un des favoris et successeurs, Aï, nomma un gouverneur de Nubie, Paur, qui nous mène avec son fils Amenemap plus loin que le premier roi de la dynastie suivante, selon M. Brugsch (4).

Dans ces conditions, le tableau dynastique que l'on possède est assez complet pour permettre d'envisager, dès maintenant, certains problèmes que pose la série des noms royaux suivant qu'ils furent alternés, généralisés, ou changés.

II.

NOMS ALTERNÉS (*Thotmès et Aménophis*).

La transmission au petit-fils du nom porté par le grand-père, fait fréquent en Egypte, a-t-elle eu lieu pour les rois de la dix-huitième dynastie, comme elle eut lieu pour ceux de la onzième et de la douzième (5) ? Jusqu'à l'hérésie de Khunaten, la dix-huitième dynastie ne comporte guère que deux noms de famille, mais il faut néanmoins, pour admettre ici la réalité d'une loi d'alternance, s'expliquer au préalable certaines anomalies, car la coutume semble n'avoir pas été observée avec Ahmès I, les trois premiers Thotmès, et les deux derniers Aménophis.

Le nom d'Ahmès I se ramène facilement à la règle : il correspond à celui de Thotmès dans lequel *Thot*, le dieu de la lune, n'est visiblement qu'une variante de *Ah*, la lune elle-même, suivant la remarque de M. Brugsch (6). (La construction de

(1) Champollion, *Notices*, I, p. 492 et 835

(2) *Id.*, p. 504.

(3) Halévy, *Journal Asiatique*, Mars-Avril 1891, p. 215 ; cf. Delattre, *Proceedings*, Novembre 1891, p. 20.

(4) Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 508 et 514, et II, p. 79 ; cf. Denkmaler, III, pl. 176, f, et Spiegelberg, *Proceedings*, Juin 1893, p. 523.

(5) Cf. Flinders Petrie, *A Season in Egypt*, p. 18 et 19.

(6) *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 318.

ces deux noms est la même que celle du nom de Ramsès : *Celui que Thot a engendré*, ou, d'après une explication égyptienne au sujet de Thotmès IV, « *Celui dont Thot a engendré l'étoile* (1), » c.-à-d. l'âme).

La succession ininterrompue des trois premiers Thotmès n'a rien non plus qui doive surprendre. Après Thotmès I un Aménophis put, comme l'ont pensé MM. Lepsius et de Rougé, faire défaut par sa mort (ou autrement), laissant ainsi la place à Thotmès II : ce dernier put aussi perdre ou déshériter un fils appelé Aménophis, à moins que sa sœur et ennemie Hatshepsu n'ait tenté de continuer la série avec la partie initiale de son cartouche-nom à elle, Khnumtamen, (*unie à Ammon*), équivalent d'Aménophis, (*uni à Ammon*), comme Thotmès l'est d'Ahmès.

Quant aux deux derniers Aménophis, le troisième et le quatrième, il a existé entre eux un prince Thotmès, fils d'Aménophis III (2). Le quatrième Aménophis rompit dans la suite avec la coutume par son changement de nom, tout en rappelant peut-être intentionnellement pour le son, avec son nouveau cartouche Khunaten, le nom de Khnumtamen pris par le pharaon-femme Hatshepsu.

L'occultation d'un Aménophis entre Thotmès I et Thotmès II a été admise par MM. Lepsius (3) et de Rougé (4) d'après les inscriptions d'une tombe de Gournah, celle du *premier fils* (se) *dn roi Aakheperkara*, Amenhotep, mari de Ranaï chanteuse d'Ammon, et prêtre. Il figure sur les murs de sa tombe faisant des offrandes à son frère, le *erpa-ha* Neferhotep, 5^e prophète d'Ammon, à Thotsentia ainsi qu'à la dame Tahret (il est dit *leur fils*, se-sen), à Ammon, et au roi Aakheperkara (Thotmès I) : il est encore dit *issu* (ar) *de Thotsenti* (5).

(1) Champollion, *Notices*, I, p. 98.

(2) Mariette, le Sérapeum de Memphis, p. 124-5, et Pierret, *Catalogue de la Salle historique*, p. 11 et 89.

(3) Koenigsbuch, pl. 24, n° 341.

(4) *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, I, p. 44.

(5) Denkmaeler, III, pl. 9 ; cf. Champollion, *Notices*, I, p. 520 et 845, et d. Bergmann, *Recueil*, XII, p. 2.

La question serait de savoir si ce personnage fut le fils de Thotsentia ou de Thotmès I, chacun d'eux étant déclaré son père, mais comme elle reste insoluble faute de documents plus précis, il suffira d'établir la possibilité de l'origine royale attribuée à Amenhotep.

S'il y eut en effet, des *se suten* qui n'étaient pas fils de rois, comme le premier fils royal de la ville de Nekheb (1), le fils royal pour tout pays étranger (2), le premier fils royal d'Ammon (3), etc., s'il y eut même des femmes portant ce titre, comme la Nesikhonsu de la vingt-et-unième dynastie appelée *fils royal d'Ethiopie* (4), aucun de ces personnages n'a été dit, d'après les textes connus, fils ou premier fils de tel ou tel pharaon, comme les vrais enfants royaux (5).

D'autre part, si fils et fille ont signifié parfois descendants comme père et mère ancêtres, en égyptien (6), fils ou fille a pu signifier aussi enfant adoptif, et un même personnage aurait en ce sens eu deux pères : c'est ainsi que dans la première Apologie de Justin, adressée à Antonin et à ses deux associés Marc Aurèle et Lucius Verus, le dernier est dit fils de César (Ælius Verus) par la nature, et de Pius (Antonin) par adoption. Il n'y aurait donc rien d'extraordinaire à ce qu'Amenhotep eût été adopté par le prêtre Thotsentia et par sa femme Tahret. Dans ce cas, déshérité par son père Thotmès I, dont la succession fut très tourmentée, comme celle de certains empereurs romains, il aurait été versé par une sorte d'adoption dégradante dans une autre famille que la sienne, et *fait fils* (7) ou de son

(1) Denkmæler, III, pl. 43, b.

(2) Champollion, Notices, I, p. 615.

(3) J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 43.

(4) Recueil, IV, p. 80 et 81.

(5) Champollion, Notices, I, p. 161 et 395-6, Denkmæler, III, pl. 175, e ; etc.

(6) Tombeau de Rekhmara, pl. 3, et Griffith, Proceedings, Janvier 1891, p. 148 ; Mariette, Papyrus de Boulaq, III, pl. 16, 17, et 21 ; Sharpe, Egyptian Inscriptions, pl. 118 ; Zeitschrift, 1885, p. 79, et Recueil, VII, p. 188 (cf. de Rougé, Nouvelles Notices, p. 78) ; de Rougé, Revue archéologique, août 1863, p. 110 ; Papyrus Abbott, p. 5, l. 9 ; Stèle de l'an 400, l. 5 ; etc.

(7) Cf. Révillout, Revue égyptologique, III, p. 190, Une adoption par mancipation.

père nourricier, par exemple, *tef menat* (1), ou de son beau-père, ou de tout autre individu. (La privation absolue de toute famille eût semblé, selon les idées antiques, un châtiment par trop dur). Aménophis n'aurait plus été alors un vrai fils de roi, tandis que, par une allusion possible à sa déchéance, le prince Uadjmès (nourrisson du Peher (2) qui officie avec Pehari (3) au tombeau d'Ahmès fait chef des marins par Thotmès I (4)), fut appelé « véritable fils du roi Thotmès I, *se suten ma* (5). » Un autre prince, Amenmès, est dit aussi avec insistance, l'an quatre de Thotmès I, « *le fils aîné du roi, le chef des troupes, l'aîné de son père* (6). »

La succession au trône n'était pas toujours régulière en Egypte, comme on le voit, sans parler d'Hatshepsu, par le cas des frères de Ramsès III qui s'entendirent pour régner à tour de rôle, par le cas du premier fils de Sêti I, qui fut disgracié au profit de Ramsès II, par le cas de Ptahhotep qui vécut 110 ans et ne remplaça pas le roi Assa dont il était l'aîné, « *se suten ur en kha-t-ef* (7). » etc.

III.

NOMS GÉNÉRALISÉS (*Amensès et Akhenkhérès*).

On trouve quelquefois des désignations collectives s'appliquant à certains personnages royaux de la dix-huitième dynastie ; il en reste un curieux exemple dans le nom d'Amensès attribué par Manéthon à une reine qui ne peut être qu'Hatshepsu, et dans le titre d'*Amense* ou *Amenset* (à le lire comme il s'écrit), donné par les monuments à Thotmès II.

Qu'Amensès, sœur de son prédécesseur et quatrième souve-

(1) Denkmaeler, III, pl. 25. i.

(2) Denkmaeler, III, pl. 10.

(3) Champollion, Notices, I, p. 651, 655 et 658.

(4) Champollion, Notices, I, p. 658.

(5) Maspero, Momies royales, p. 632.

(6) Grébaut, Recueil, VII, p. 142.

(7) Papyrus Prisse, p. 6, l. 6-7.

rain des listes manéthoniennes (qui ne font qu'un d'Amosis et de Thotmès I) soit Hatshepsu, sœur de son prédécesseur et cinquième souverain des textes monumentaux, c'est là un fait qui ne paraît pas plus contestable qu'il n'est contesté. Hatshepsu, ou Hatshepsitu, est la seule femme-pharaon aujourd'hui connue, à cette place, d'une période dynastique dont les monuments sont trop nombreux pour qu'un autre règne de femme y reste inaperçu, surtout un règne ayant duré 21 ans, comme celui dont parle Manéthon. Ahmès, mère d'Hatshepsu, n'a jamais eu le pouvoir, et l'espace de 21 ans est le temps pendant lequel Hatshepsu tint Thotmès III en tutelle, comme on s'accorde à le croire ; aussitôt délivré, ce prince prit les affaires en main : l'an 21 il inaugura le culte de son frère Uadjmès, l'an 22 il restaura les statues d'Aménophis I et de Thotmès I, et il ouvrit sa première campagne.

L'identité d'Hatshepsu et d'Amensès une fois admise, on pourrait croire à première vue qu'Amensès ou Amessès veut dire simplement Amesside. Le nom d'Ahmès fut, au commencement de la dix-huitième dynastie et pour les membres de la lignée pharaonique, une sorte de nom de famille (1), comme a remarqué M. Brugsch : appliqué d'abord aux deux sexes, il se restreignit, en présence du nom analogue de Thotmès pris par les rois et les princes, aux reines et aux princesses (de la pure souche royale sans doute). Or Hatshepsu, étant fille d'une Ahmès, se trouvait par là même une Amesside, et la plus illustre de toutes. Malheureusement cette explication ne serait pas de mise ici. Hatshepsu n'est jamais dite une Ahmès dans les textes qui nous sont connus, et le nom d'Amensès comporte une autre interprétation qui a l'avantage d'expliquer en même temps l'expression Amense ou Amenset, *enfant d'Ammon*, dans les cartouches de Thotmès II.

Le titre de Fils d'Ammon, que prit plus tard Alexandre (2), était assez cher aux premiers pharaons de la dix-huitième

(1) Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, I, p. 318 ; cf. Daressy, *Recueil*, XIII, p. 146.

(2) Quinte-Curce, IV, 7.

dynastie pour remplacer celui de *Fils du Soleil* devant leur cartouche-nom. C'est ainsi que, sans parler d'Aménophis I (1), on trouve à Karnak : *le roi du Sud et du Nord, Menkheperra, le fils d'Ammon, de sa personne, Thotmès III* (2), ou *le roi du Sud et du Nord, Aakheperenra, le fils d'Ammon, Thotmès II* (3), et *la fille d'Ammon, de sa personne, Hatshepsu* (4). Thotmès II alla plus loin, puisqu'il introduisit dans son cartouche-nom ce titre, qui était en même temps un nom assez usité dans la famille royale, au masculin et au féminin. Il y avait donc dans Amense une sorte d'appellation en vogue qui aura certainement pu s'attacher à tel ou tel souverain, comme celle de Méphrès ou *ami du Soleil* à Thotmès III, et il ne serait nullement étonnant qu'Hatshepsu l'eût disputée ou empruntée à Thotmès II.

L'histoire d'Hatshepsu montre cette princesse en compétition avec son frère du vivant même de leur père, qu'on voit s'associer tantôt l'un et tantôt l'autre.

D'une part, en effet, un bloc de Karnak publié par M. Brugsch (5), représente dans un grand cartouche qui en contient trois autres Thotmès I, Aakheperkara, comme associé à Thotmès II (6) l'an 8 et l'an 9 ; on y lit dans le troisième cartouche (le premier est Aakheperenra, Thotmès II, et le second Aakheperkara, Thotmès I) : « *Aakheper-(en)-ra aimant son père (Aa)-Kheperka-(ra)* », noms légèrement modifiés ou abrégés, comme ailleurs Kheperenra et Aaenra (7) pour Thotmès II, Aakakheperra pour Thotmès I (8), etc.

D'autre part, il y a des briques portant le cartouche de Thotmès I accolé à celui de Makara (9) (Hatshepsu), et on lit au troisième pylône du Sud, à Karnak, un discours prononcé

(1) Maspero, *Momies royales*, p. 536 ; cf. Denkmäler, III, pl. 199, d.

(2) Champollion, *Notices*, II, p. 168.

(3) Id., p. 186 ; cf. Denkmäler, III, pl. 16.

(4) Denkmäler, III, pl. 21.

(5) *Histoire d'Égypte*, 1^{re} édition, pl. 16.

(6) Cf. Eisenlohr, *Proceedings*, 1881, p. 101.

(7) Table d'Abydos ; et *Momies royales*, p. 546.

(8) Champollion, *Notices*, I, p. 501.

(9) Denkmäler, III, pl. 25 bis.

par Thotmès I devant la triade thébaine, pour introniser Hatshepsu. Le roi, qui mentionne la devise d'enseigné de la princesse, *Usertkau*, dit à Ammon : « *je viens à toi, maître des dieux, je baise (la terre devant toi et te supplie de soumettre), en récompense de ce que (j'ai fait pour toi), l'Égypte et le désert à ma fille, pharaon du Sud et du Nord, Makara, qu'elle vive à jamais ! comme tu l'as fait pour ma Majesté* (1). »

Il est impossible de retrouver dans ces déclarations plus ou moins sincères (celles du triple cartouche et du discours), quelles étaient les préférences du vieux roi, peut-être tombé en enfance ou en tutelle, et les Égyptiens ne furent sans doute pas mieux éclairés. Aussi les faits postérieurs prouvent-ils que les deux nouveaux souverains, entre lesquels l'union ou l'alliance (2) ne fut jamais bien réelle, continuèrent à lutter jusqu'à la fin. Thotmès II eut le dessus à la mort de son père, d'après la stèle d'Anna, celle où il est dit père de Thotmès III (3) : « *il régna sur l'Égypte, il gouverna le désert, il s'empara des deux pays en triomphateur (ma-kheru)* » ; il remplaça alors partout, même dans le décret de Karnak, les cartouches de sa sœur par les siens, mais celle-ci l'emporta à son tour, si bien que Thotmès II n'était plus à la fin que *le roi du Nord* (Khebti), *le maître d'une moitié du pays*, d'après son sarcophage (4).

Ces alternatives expliquent pourquoi le cartouche de Thotmès II contient souvent l'expression d'Amenset avec le *t* féminin, au lieu d'Amense (5) : ou les graveurs ayant à sculpter dans le nom du roi le titre d'Amense mettaient ce titre au féminin pour exprimer les secrètes préférences du pays en faveur d'Hatshepsu, ou plutôt Hatshepsu elle-même, une fois maîtresse du pouvoir, fit siens les cartouches de son frère par une légère modification présentant l'avantage, comme le changement d'Amen en Aten sous les hérétiques, de ne pas trop

(1) Denkmaeler, III, pl. 18.

(2) Id., pl. 25 bis.

(3) Recueil, XII, p. 107.

(4) Momies royales, p. 545.

(5) Denkmaeler, III, pl. 7, a, c, et d, et pl. 27, b ; Champollion, Notices, p. 333-4, et Lettres écrites d'Égypte, seconde édition, p. 245, quinzième Lettre.

dégrader des monuments neufs ou déjà retouchés (1), et d'indiquer aussi discrètement que possible l'usurpation du pouvoir.

La lecture la plus régulière du titre de *fil*s ou de *fil*le d'Ammon, c. à. d. *Seamen* ou *Setamen*, n'est pas ici une objection à l'identification d'Amensès avec Hatshepsu. Étant donnée la place qu'a d'ordinaire le nom d'Ammon en tête des cartouches où il figure, Manéthon a dû lire le mot Amenset, comme il s'écrit, ainsi que l'ont fait souvent les égyptologues. N'a-t-il pas lui-même transcrit par Skémiophris, c.-à-d. Sebekneferu, un nom de reine de la douzième dynastie qui est certainement Neferusebek, comme Ptahneferu est certainement Neferuptah (2)? Dans d'autres cas, ne paraît-il point avoir hésité, lorsque par exemple il nomme un des hérétiques de la dix-huitième dynastie tantôt Rathôs et tantôt Athoris, d'après ses abrégiateurs? Dans Sésostris, pour Ramsès, le nom du Soleil n'est-il pas reporté aussi du commencement à la fin? Et le nom même d'Aménophis, si souvent employé, se lisait-il toujours ainsi, étant donnée la forme *Hotepamen* (3)?

L'explication qui vient d'être présentée pour le nom d'Amensès suppose l'existence d'une sorte de titre général ayant pu s'appliquer aussi bien à Hatshepsu qu'à son frère et aux autres pharaons. Des appellations du même genre se révèlent, plus visiblement encore, dans les noms grécisés des rois hérétiques, *the Khunaten dynasty* (4), dits tous Akhérès ou Akhenkhérès par Manéthon, sauf le deuxième, Athoris ou Rathôs.

Akhérès, Khérès, Khébris, est visiblement l'expression Kheprura qui caractérise les cartouches-prénoms des hérétiques : utilisée déjà pour Thotmès II dit Khébrôn par Manéthon, d'après le cartouche-prénom du roi, Kheperen (ra), elle

(1) Champollion, *Notices*, I, p. 574-5 et 578.

(2) Flinders Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. 5, et Daressy, *Recueil*, X, p. 142.

(3) Lieblein, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques*, N^{os} 1039, 1131 et 1259; Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, p. 212-4; *Recueil*, XIV, p. 60; etc.

(4) Bryant et Read, *Proceedings*, Février 1893, p. 209.

désigne aussi parfois Khunaten ou Napkhurriya sous la forme Khuriya dans les cunéiformes (1), d'après son cartouche-prénom Neferkheprura.

Quant à l'autre expression, Akhenkhérès, appliquée à chacun des hérétiques confondus avec leur chef (sauf Rathôs), elle se compose sans doute de la caractéristique générale Khérès, et du cartouche-nom de Khun ou plutôt Akhun(aten), la *Splendeur* (du Disque), avec suppression du nom divin (aten), ce qui est fréquent. Les cartouches du chef des hérétiques sont : premier cartouche, ou prénom,

NeferKHEPRURAUaenra,

second cartouche, ou nom,

AKHUNaten,

et leur dérivé Akhun le Kheprura, Akhenkhérès, a pour analogues dans Manéthon et sur les monuments différentes combinaisons parmi lesquelles on peut citer : d'abord celle de Misphragmuthosis, formée du nom d'enseigne et du cartouche-nom de Thotmès III, puis celle de Ramsès-Nebmarameramen, formée du nom de famille et du cartouche-prénom de Ramsès VI, à Médinet-Abou (2).

Les cartouches royaux donnaient lieu dans l'usage à des désignations très variées. Des noms de Ramsès II, par exemple, *Usermarasetpenra Ramessumeramen*, dérivent d'une part Ramsès Miamun, Ramsès, dans Manéthon, Ramestès dans Ammien Marcellin (3), Sésostris dans Hérodote, (le pronom *su* ayant aussi la forme *sut* (4), comme dans le cartouche-prénom de Cambyse, *Ramessut*), Pumessu (5), Sesu (6), Sesosis (7), Sesi et Ses abrégeant le nom de particulier Meriamen-

(1) Sayce, Proceedings, Juin 1889, p. 380, et Delattre, Proceedings, Juin 1891, p. 548.

(2) Denkmæler, III. pl. 214, a, n° 2 ; cf. id., n° 4.

(3) XVII, 4.

(4) Chassinat, Recueil, XIV, p. 11, et pl. A et B.

(5) Chabas, Voyage d'un Egyptien, p. 53.

(6) Cf. Piehl, Proceedings, Avril 1889, p. 220, et Champollion, Notices, II, p. 714.

(7) Diodore, I, passim.

ramešsès (1) ; d'autre part l'Usermarasetpenra et le Setpenra, nom du Ramesseum sur les sceaux des prêtres de ce temple (2), l'Userma(ra)numtuas (3), l'Osymandyeum, autre nom du même édifice (tandis que le temple de Ramsès III, qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, était l'Usermaramerammennutheh (4)), etc. Aménophis IV, de son côté, est pour les Egyptiens *Uaenra* (5), pour les étrangers *Napkhurriya* ou *Khuriya*, pour Manéthon Akhenkhérès, et pour les égyptologues Khunaten.

IV.

NOMS CHANGÉS (*Tii et Tadukhipa*).

Les difficultés envisagées jusqu'à présent concernent des noms donnés à des personnages égyptiens : des problèmes d'un autre genre apparaissent avec les noms portés par les reines étrangères.

Les tablettes cunéiformes de Tell el-Amarna nous apprennent que les rois égyptiens et les rois asiatiques, qui se traitaient de frères, se donnaient leurs filles en mariage, non sans se faire prier ni sans alléguer la nouveauté de la coutume. Thotmès III reçut en tribut la fille d'un prince de Ruten (6), puis Thotmès IV, Aménophis III et Khunaten épousèrent tour à tour des étrangères ; une même princesse de Mitanni (en égyptien Maten (7)), fut mariée ainsi à Aménophis III et ensuite à Khunaten, le pharaon-femme de Manéthon, roi sans doute par une fiction diplomatique d'autant plus facile à maintenir que le harem égyptien était fort secret : on peut en juger par l'histoire de cette princesse babylonienne devenue introuvable, pour son père, au sérail d'Aménophis III (8). Une tablette bien

(1) Recueil, IX, p. 51.

(2) Momies royales, p. 522. 551 et 553.

(3) Champollion, Notices, I. p. 319.

(4) Id., p. 350, 361, 732 et 740.

(5) Bouriant, Deux jours de fouilles à Tell el-Amarna, p. 12 et 20.

(6) Denkmäler, III, pl. 32.

(7) Stèle de Thotmès III, l. 17.

(8) Delattre, Proceedings, Novembre 1892, p. 27.

connue de Tell el-Amarna, adressée par le roi de Mitanni, Dusratta, à Aménophis IV (Khunaten), donne sur ces unions les détails suivants :

« Le père de Nimmuriya envoya un message à Sitatama, le père de mon père, (lui demandant) une fille (en mariage, et le père) de mon père résista. Cinq fois, six fois, il lui envoya message, et il ne la donna jamais..... il envoya (un septième message), et il la donna à peine. Ensuite Nimmuriya, ton père, envoya message à Su..... (mon père) ; il demanda en mariage la fille de mon père, ma sœur à moi ; (il envoya message) quatre fois, et il ne la donna jamais. Il envoya cinq fois, six fois, et il la donna à peine. (Ensuite) Nimmuriya, ton père, m'ayant envoyé un message et demandé ma fille, j'écoutai favorablement, je consentis, et je dis devant son message : je la donne, moi (1). »

La princesse épousée par Thotmès IV, le père de Nimmuriya, est peut-être la reine Taa qui figure dans un tombeau thébain (2). Quant à la première épouse d'Aménophis III, Nimmuriya, ce fut Tii, fille du roi Su, et seule sœur envoyée en Egypte du roi Dusratta (3), qui correspondait ainsi que sa femme avec elle (4). La fille de Dusratta qu'Aménophis III épousa plus tard fut Tadukhipa, mariée ensuite à Aménophis IV comme le prouvent les documents suivants : « ce que Dusratta, roi de Mitanni, a donné à Nimmuriya, roi d'Egypte, son frère, son gendre : au jour où Tadukhipa, sa fille, a été transférée en Egypte pour être l'épouse de Nimmuriya, le même jour tous ces objets ont été transmis » (5) ; et : « en parlant de sa fille, Dusratta dit à Aménophis III, *ta femme, la femme de mon frère*. Mais dans une lettre adressée à Aménophis IV, il dit *Tadukhipa ma fille, ta femme* (6). »

(1) Delattre, Proceedings. Juin 1891 p. 560 ; cf. H. Winckler, Zeitschrift für Aegyptische Sprache. 1889, p. 51-2.

(2) Champollion, Notices, I, p. 481.

(3) Cf. Delattre, Proceedings, Juin 1891, p. 559 et 560.

(4) Id., Janvier 1892, p. 128.

(5) Halévy, Journal asiatique, Janvier-Février 1891, p. 115.

(6) Delattre, Mariages princiers en Egypte, Revue des questions historiques, 1^{er} Janvier 1892, p. 227.

Tous ces renseignements sont très clairs dans les cunéiformes, mais les hiéroglyphes les présentent sous une autre face. Là, Tii, seule femme d'Aménophis III mentionnée sur les monuments pharaoniques, apparaît comme la fille de personnages appelés de noms égyptiens, Iua et Tua, d'une part, et d'autre part comme la sœur d'Aménophis III (1). Quant à l'épouse de Khunaten, elle se nomme Nefertiti sur les monuments.

Il sera peut-être facile de résoudre ces petits problèmes, si l'on songe à l'aversion bien connue des Egyptiens pour les étrangers.

Sous la dix-huitième dynastie, à la vérité, des causes impérieuses introduirent de gré ou de force, dans le pays, une foule d'Asiatiques (les Ethiopiens ou Indiens de Manéthon (2)), dont l'affluence détermina l'organisation politique et religieuse d'un parti du Disque. La représentation du disque ailé se retrouvant, avec l'adoration de Samas (3), dans les différentes civilisations du type assyro-chaldéen, et les Egyptiens, adorateurs du soleil, représentant aussi le disque solaire avec des ailes, conception très répandue en Orient (4), il y eut là, dès l'abord, une possibilité de syncrétisme toute trouvée pour un culte mixte. Ce nouveau culte, qui finit par avoir son centre à Tell el-Amarna ou Tell Amran, la butte des Syriens, eut naturellement son organisation, et il en fut ainsi bien avant l'hérésie du disque. Mariette a classé parmi les monuments de la dix-huitième dynastie antérieurs à Khunaten, les stèles d'un scribe de l'*At(en)neferu*, Pashetu, et d'un factotum (*atennu*) de la catégorie (*sa*) de l'*Atenneferu* (5), portant un nom d'apparence étrangère, Kariaa. (La même catégorie paraît avoir existé encore à la vingtième dynastie, d'après d'autres indices).

Mais, malgré ce culte organisé à l'égyptienne, les alliances exotiques ne pouvaient qu'être mal vues, et Aménophis III

(1) Flinders Petrie, Illahun, Kahun and Gurob, pl. 24, 7.

(2) *Fragmenta Historicorum Graecorum*, édition Didot, II, p. 609.

(3) Cf. Halévy, *Journal Asiatique*, Septembre-Octobre 1890, p. 348.

(4) Cf. Malachie, 4, 2.

(5) Abydos, III, p. 389 et 385.

semble bien avoir pris, en épousant Tii, des précautions quasi diplomatiques pour divulguer le fait. Il existe sur des scarabées souvent mentionnés dans la science, quatre espèces de circulaires relatives à Tii : l'une, sans date, annonce que Tii, fille d'Iua et de Tua, est la femme d'Aménophis III (1) ; une autre annonce que Tii est la femme du roi, qui a tué 102 lions à la chasse depuis la première année de son règne jusqu'à la dixième (2) ; une autre, assez obscurément rédigée, dit : « *l'an 10, sous Aménophis III et la reine principale, Tii, qu'elle vive ! Son père est Iua, et sa mère Tua ; la merveille amenée à sa Majesté, la fille du roi de Naharina Satarna, Kirkip, et l'élite de ses femmes, 317 personnes* » (3) ; (le manque de précision du texte laisse ignorer là au lecteur si Tii et Kirkip sont ou ne sont pas une même personne) ; enfin, le quatrième scarabée, qui est du commencement de l'an 11 (mois d'Athyr), déclare que le roi a fait creuser pour Tii un lac à Mansourah, et construire là une barque de fête nommée Atenneferu (4).

On s'apercevra aisément que les trois scarabées datés étant de l'an 10 et de l'an 11, c'est là l'époque de la faveur et du mariage de Tii ; de plus, comme c'est en même temps la date de l'arrivée de Kirkip, on en conclura aussi que Tii ne diffère pas plus de la Kirkip des hiéroglyphes, que Kirkip ne diffère de la Gilukhipa des cunéiformes, sœur de Dusratta, épouse d'Aménophis III (5), et par conséquent fille de Su....., le Satarna du scarabée égyptien. Dans sa liste de mariages, Dusratta ne parle que d'une princesse de Mitanni ayant épousé Aménophis III avant Tadukhipa, sa fille, et si sa sœur Gilukhipa ou Kirkip était distincte de sa sœur Tii, il aurait eu à mentionner deux princesses comme deux mariages.

Il ressort donc des scarabées d'Aménophis III et des tablettes de Tell el-Amarna que Tii, épousée l'an 10, était Kirkip ou

(1) Birch, *Records of the Past*, XII, p. 39.

(2) Pierret, *Etudes égyptologiques*, II, p. 87 et 88.

(3) Brugsch, *Zeitschrift*, 1880, p. 81.

(4) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 987.

(5) Delattre, *Proceedings*, Janvier 1892, p. 122.

Gilukhipa, fille de Satarna ou Su..... : c'est là le fait qu'il s'agissait de déguiser, à cause de l'origine de la princesse et de la haute situation que lui faisait son mari, celle de sultane favorite. Aussi avec quels ménagements le roi s'ingénie-t-il à glisser l'annonce de son mariage, que deux fois il insinue incidemment, et comme par hasard, au milieu de détails en apparence ou en réalité d'un tout autre genre ! (Thotmès I, pour faire connaître sa propre intronisation, s'y était pris d'une façon bien autrement claire (1)).

Quoiqu'il en soit, les pharaons avaient certainement à compter, en pareil cas, avec une répugnance de race qu'ils ont exprimée pour leur part à plusieurs reprises, quand il s'est agi de marier leurs filles au dehors. On comprend par suite que les princesses asiatiques aient dû, pour devenir égyptiennes, se soumettre à des formalités constituant une véritable naturalisation. Il est impossible, vu les coutumes et les croyances de l'antiquité, qu'il en ait été autrement dans une circonstance aussi grave, où il fallait changer de religion ainsi que de nationalité et dire à son époux comme Ruth à Noémi : « ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu (2). »

En effet, le fait que Tii est dite avoir une mère et un père à noms égyptiens prouve, non seulement qu'une cérémonie de naturalisation avait lieu en Egypte, mais encore qu'elle comportait une adoption, réelle ou fictive : fictive peut-être, car les noms d'Iua et Tua, qui ne diffèrent que par la première lettre, pourraient avoir eu un sens purement symbolique, comme ceux de Gaius et de Gaia dans le mariage romain. En même temps, la nouvelle mariée prenait un nom égyptien, comme la fille du roi des Khétas sous Ramsès II : aussi la mention de Kirkip est-elle rare dans la correspondance de Tell el-Amarna, le nom de Tii ayant été accepté assez vite à l'étranger. Tadukhipa, elle, devint Nefertiti (serait-ce au fond le même nom ?) puisque les textes désignent seulement, comme épouse de Khunaten, Nefer-titi en hiéroglyphes et Tadu-Khipa

(1) Erman, Zeitschrift, 1891, p. 117-9.

(2) Ruth, I, 16.

en cunéiformes. (Un contemporain de Ménépthah, Ramsès-empereur surnommé Mérian, s'appelait encore Benadjana (1), à peu près comme les Israélites d'aujourd'hui qui ont, outre leur nom de famille, un nom de baptême chrétien et un nom de baptême juif).

Devenue égyptienne, la reine étrangère était fondée à appeler *frère* le pharaon, comme l'a fait Tii, suivant une coutume indigène qui persista chez les Coptes (2), et d'après laquelle les époux, les amis même, se disaient frères ou sœurs les uns des autres : c'est ce que montrent les chants du papyrus Harris comme les récits du papyrus Westcar, par exemple, et cette stèle de la dix-neuvième dynastie sur laquelle la compagne d'un prophète d'Osiris, dite *sa sœur*, n'a ni le même père ni la même mère que lui (3).

Nous n'avons certainement que des indices fort indirects sur les changements que devait amener, pour une princesse syrienne, son entrée dans le harem pharaonique, mais nous connaissons par ailleurs l'abîme qui existait entre les Egyptiens et les étrangers. Aucun Egyptien n'aurait embrassé un Grec sur la bouche, dit Hérodote (4), et Joseph n'admettait pas les étrangers à sa table, car c'eût été *une abomination pour les Egyptiens* (5). Quand l'aventurier Sinehet, à la douzième dynastie, revint en Egypte après un long séjour chez les Bédouins dont il avait pris le costume, il fut honni et on affecta à la cour de ne pas le reconnaître sous ce déguisement. « *Le roi dit à la reine : s'il te plaît, Sinehet vient en Sémite, une caricature d'Asiatique. Elle se récria très vivement, et les enfants royaux protestèrent à l'unisson. Ils dirent à sa Majesté : ce n'est pas lui pour sûr, monseigneur. Sa Majesté dit : c'est lui pour sûr.* » Et le personnage, trop heureux de reprendre sa nationalité, se hâta de répudier les coutumes étrangères :

(1) Mariette, Abydos, III, p. 422.

(2) Cf. Amelineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne, I, Introduction, p. XVIII, et II, p. 118, 212, etc.

(3) Mariette, Abydos, III, p. 417.

(4) II, 41.

(5) Genèse, 43, 32.

« j'enlevai ma touffe de cheveux (1), je renvoyai au désert les habits de nomade, je m'habillai de lin ; je m'oignis du meilleur parfum du pays et je couchai sur un lit ; je laissai le sable à ses habitants et l'huile d'arbre à ceux qui s'en frottent » (2). (L'importance de ces changements de costume, pour les anciens, ressort bien de ce que raconte Hérodote (3) du roi scythe Scylas, qui se cachait pour s'habiller et vivre à la grecque, ou de ce que rapporte Thucydide (4) sur Pausanias coupable de *médisme*).

Du reste, sans remonter aux formalités antiques de l'adoption (5) et à la *detestatio sacrorum* qui s'en suivait chez les Romains, on se rappellera qu'il a existé même en Europe, et cela jusqu'à la fin du siècle dernier, un véritable cérémonial de naturalisation pour les reines et les princesses. Ainsi les futures reines ou dauphines de France changeaient à la frontière non pas de nom, mais de costume. « On avait préparé sur les frontières auprès de Kell (sic) un superbe pavillon, composé d'un très vaste salon qui communiquait à deux appartements (6) : l'un où devaient se tenir les dames et les seigneurs de la cour de Vienne, l'autre destiné à la suite de la dauphine (Marie Antoinette)..... Lorsqu'on eut entièrement déshabillé madame la dauphine, pour qu'elle ne conservât rien d'une cour étrangère, pas même sa chemise et ses bas étiquette toujours observée dans cette circonstance, (on l'habilla à la française, détail sous-entendu par le narrateur, et) les portes s'ouvrirent (7). » De même quand la princesse de Savoie vint en France pour épouser le duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV, elle s'arrêta au pont Beauvoisin, « dans une maison qui lui avoit été préparée du côté de Savoie, et s'y para. Elle vint

(1) Cf. J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 29, et Daressy, Recueil, XI, p. 91.

(2) Papyrus de Berlin n° 1, l. 263 et suivantes.

(3) IV, 78-80.

(4) I, 130.

(5) Cf. Diodore, IV, 39.

(6) Cf. Goethe, Mémoires, Deuxième partie, Livre IX.

(7) Mémoires de Madame Campan, ch. 3

ensuite au pont, qui tout entier est de France, à l'entrée duquel elle fut reçue par sa nouvelle maison, et conduite au logis, du côté de France, qui lui avoit été préparé. Elle y coucha, et le surlendemain elle se sépara de toute sa maison italienne. (1) »

En résumé, étant donné que nous connaissons par les monuments et par Manéthon tous les noms royaux de la dix-huitième dynastie, l'alternance de deux de ces noms jusqu'à Khunaten se justifie par des faits d'où découle, non une démonstration complète, mais à tout le moins une présomption sérieuse ; de plus, la constatation de noms ou de surnoms collectifs, comme celui d'Enfant d'Ammon et celui de Kheprura, permet d'identifier l'Amensès de Manéthon avec Hatshepsu, ainsi que l'Akhenkhérès ou Akherrès du même historien avec Khunaten ; enfin, la différence qui existe entre les noms des reines étrangères dans les hiéroglyphes et les cunéiformes, s'explique sans peine si l'on admet, ici, un certain mode de naturalisation et d'adoption nécessité par les idées religieuses de l'Égypte.

(1) Mémoires de Saint-Simon, édition Chéruel et Ad. Regnier fils, ch. 24.

E. LEFÉBURE.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA DÉTERMINATION.

Les idées étant engendrées, puis classées, pour qu'elles arrivent à leur perfection dans l'état d'isolement, il faut qu'elles soient de sorte nettement délimitées, déterminées, qu'elles ne puissent se confondre en aucun point.

Ce résultat est obtenu de plusieurs manières et même par des procédés qui semblent contraires. Ainsi tantôt on groupe les objets signifiés par les diverses idées pour les réunir en un *classement*, tantôt on en assemble plusieurs *sans les classer*, tantôt enfin, au contraire, on les *isole* avec soin. Toutes ces opérations diverses concourent à une détermination parfaite.

La détermination des idées varie suivant qu'il s'agit 1° des idées *substantives*, 2° des idées *verbales*, 3° des idées *adverbiales* ou celles qui en dérivent.

A. *Détermination des idées substantives.*

La détermination des idées substantives, c'est-à-dire du substantif et du pronom se fait 1° par le *genre*, 2° par le *nombre*, 3° par l'*individualisation*.

a) *Détermination par le genre.*

Dans une très intéressante étude, M. Adam a bien fait ressortir au point de vue *psychique* les genres usités. Il a seule-

ment omis de noter le caractère *classifiant* du genre, et l'utilité de la classification. C'est sur ce point que nous insisterons.

Il semble que la distinction qui existe dans les langues Indo-Européennes et Sémitiques entre le masculin et le féminin auquel s'ajoute le neutre pour les noms qui n'ont pu rentrer dans une de ces catégories a dû être primordiale. C'est une erreur. Deux faits prouvent d'abord *a priori* que cette distinction est hystérogène. D'abord il y a dans nos langues la trace d'une autre distinction, celle en *animé* et *inanimé* qui se révèle, par exemple, dans les pronoms *quis* et *quid*, *wer* et *was* ; puis, lorsqu'il existe une division tripartite, elle se compose de trois termes de même nature ; or dans celle en masculin, féminin et neutre, deux des termes reposent sur le sexe et le troisième en apparence sur le manque de sexe, en réalité sur le manque de vie animale ; même en prenant la première interprétation, les trois termes ne se correspondent pas, il faudrait pour cela qu'il y eût trois sexes différents ; il y a une division entre *non-sexué* et *sexué*, la dernière se subdivisant en *masculin* et *féminin*.

D'ailleurs, il est certain que le genre *sexuel* est le moins répandu. La distinction la plus commune est le genre *vitaliste*, la distinction entre l'animé et l'inanimé, c'est elle qui domine dans les langues du Nouveau Monde, et dont nous gardons des traces.

D'autres genres existent aussi : l'anthropique et l'ananthropique, l'arrhénique et le métarrhénique, qui distinguent non plus entre ce qui est animé et ce qui ne l'est pas, mais entre ce qui est doué ou non de raison, ou entre l'homme, *vir*, et tous les autres êtres, etc. Les sexes ne sont que le développement de l'animé et de l'inanimé. On classe toujours en deux catégories : l'être *supérieur* auquel on ne demande pour cela que la vie, ou duquel on exige la raison, ou enfin la primauté *subjective* (arrhénique) et l'être *inférieur*.

Dans le même ordre d'idées rentre le genre du Nama qui est l'augmentatif, le diminutif et le commun. Ce genre est alors objectif en ce qu'il ne s'agit plus d'aucune comparaison avec

l'homme, mais de la grandeur ou de l'importance de l'objet. Il y a là quelque chose d'analogue à ce que sont les divers degrés de comparaison dans les substantifs.

Dans les langues Sémitiques certains linguistes ont trouvé au genre sexuel un caractère un peu analogue.

Les divisions du genre ont cherché de plus en plus à se restreindre. Le latin en possède trois : le masculin, le féminin et le neutre, mais il a fait dans le neutre (l'inanimé) des brèches fréquentes en rendant arbitrairement masculins ou féminins quelques-uns d'entre eux. Quand nous disons arbitrairement, nous employons une expression inexacte. Il faut dire plutôt que c'est la morphologie qui a amené ce résultat ; les noms terminés en *a*, par exemple, étant ordinairement appliqués au féminin véritable, ceux par analogie, ainsi terminés, quoique représentant des êtres sans sexe, devinrent féminins. Le français a réduit ces genres à deux : le masculin et le féminin, au moyen du même procédé, et en outre, en faisant rentrer les mots à finale atone dans le genre féminin, de sorte que ce classement n'a plus rien de psychique.

Mais au commencement le genre admis renfermait des catégories bien plus nombreuses, et formait davantage une classification. On peut l'étudier à ce point de vue dans les langues Bantou, dans celles du Caucase, dans un certain sens, dans les langues monosyllabiques, et c'est ici que l'idée de classement va apparaître.

En Chinois et dans toutes les langues monosyllabiques il y a beaucoup d'homophonies ; il importe de distinguer les homophones, et pour cela il suffit de joindre au substantif indiquant l'individu le substantif indiquant l'espèce. Si on peut confondre en présence d'un seul de ces termes, on ne peut le faire en présence des deux réunis. C'est une composition d'un genre spécial dont nous avons parlé déjà.

Le même processus a lieu en Egyptien pour le même motif. Mais il n'amène que l'emploi graphique du procédé. On joint à la représentation phonétique une représentation graphique qui empêche toute amphibologie.

Nous avons observé une classification de ce genre des objets dans les langues suivantes : les langues Maya, le Japonais, la langue de Viti, mais seulement lorsqu'il y a emploi d'un mot de nombre, c'est le déterminant numéral.

Dans les langues Bantou les substantifs sont répartis en six classes qui sont marquées au commencement des mots par les préfixes : *u*, *um*, *i*, *ili*, *in*, *im*, *isi*, *ulu*, *ubu*, *uku*, *o*, *ama*, *izi*, *izin* et *mi*, par les unes, au singulier, par les autres au pluriel. Le sens de ces préfixes est perdu, mais ils classent assez exactement 1° les végétaux, 2° les objets ronds, etc.

Dans les langues du Caucase, les genres sont moins nombreux, mais plus que les nôtres. En Kazikumük, on en distingue quatre : 1° les êtres intelligents mâles marqués par *b* au pluriel, sans indice au singulier ; 2° les êtres intelligents féminins, marqués par *d* au singulier et *b* au pluriel ; 3° les animaux et certains êtres assimilés, marqués au singulier et au pluriel par *b* ; 4° les êtres inanimés, marqués au singulier et au pluriel par *d*. On voit qu'alors on a cumulé le genre vitaliste et le genre sexuel, on ne distingue pas de sexe pour les animaux, mais seulement pour l'homme. Mais une autre langue du Caucase, le Thusch, comprend sept genres différents. Ce qui est très curieux, c'est que morphologiquement l'indice du genre ne se place pas sur le substantif dont l'idée en est affectée, mais sur d'autres mots, ainsi que nous le verrons plus loin, en parlant de l'accord.

On voit par là que le genre contenant d'abord des catégories très nombreuses s'est réduit peu à peu, jusqu'à ne plus comprendre chez les uns que l'animé et l'inanimé, chez les autres que le masculin et le féminin. L'existence du neutre a été une transition entre la distinction vitaliste et la distinction sexuelle.

Dans une langue spéciale apparaît un genre très curieux, un genre pour ainsi dire *abstrait* et ne se référant à aucune des classes de la nature ; c'est un *genre phonétique*. On distingue les substantifs, abstraction faite de leur signification en classes suivant qu'ils commencent par *b*, par *d*, par *p*, etc.

Telle est l'idée : voici maintenant l'application. Il s'agit de la langue Woloff. Le mot : *colère* se traduit par *mer*, il y aura donc le genre *m*, et en vertu des règles de l'accord *la colère de Dieu* = *la colère qui Dieu* s'exprimera ainsi : *mer u-m Yalla ma*. C'est comme si l'on disait en Français : *colère qui-c Dieu-c*. De même *la terre* se traduit par *suf*. Il y aura donc le genre : *s* et l'on dira : *suf s-u wou sa*, la terre qui desséchée.

Ceci nous amène à la nature même du genre et à sa fonction. Sa *nature* est de *classer* tous les êtres en un certain nombre de groupes de plus en plus réduits, car ces groupes sont nombreux; on comprend leur utilité en dehors de l'accident de l'homophonie, ils déterminent mieux l'objet en les rattachant à une espèce. C'est le procédé qu'emploient les botanistes dans leur terminologie. Ce but ne peut plus guères être atteint quand il s'agit de deux genres, et lorsque ces genres sont le masculin et le féminin, ils brouillent même toutes les idées d'ordre, voulant s'appliquer aux objets inanimés qui n'ont pas de sexe. Aussi ceux qui veulent réformer les langues ou créer une langue artificielle réclament-ils tout d'abord la suppression du genre comme illogique. C'est qu'ils n'en ont pas aperçu la *fonction*. Cette fonction qui est en dehors du sujet que nous traitons actuellement, mais qui concerne la relation d'idées à idées séparées doit cependant être indiquée ici. Le classement a lieu pour qu'on puisse dans la même proposition ou dans une proposition différente se référer à l'idée en ne rappelant que sa catégorie seule. Par exemple le mot *homme* est dans la première proposition, on le rappellera dans la seconde, sans le répéter et en le remplaçant par *il*; si c'est le mot *femme*, on le remplacera en employant *elle*. S'il n'y avait pas de genre, et si le pronom personnel était uniformément *il*, on ne saurait dans le second cas, si *il* se rapporte à *homme* ou à *femme* qui peuvent se trouver ensemble dans la même proposition. Le pronom deviendrait sans force, il ne pourrait plus s'employer dès que deux substantifs seraient contenus dans la proposition précédente. C'est ce qui explique comment le Woloff a un genre

tout artificiel, seulement phonétique, mais qui lui suffit pour la fonction, qui est même à ce point de vue le meilleur des genres, car il enlève toute amphibologie.

A côté du genre ci-dessus se trouve dans les substantifs, un genre *parallèle* embryonnaire qui consiste dans l'emploi des *augmentatifs* et des *diminutifs*, lesquels correspondent aux *degrés de comparaison* dans les adjectifs, et aux *degrés d'accomplissement de l'action* dans les verbes. Certaines langues ont particulièrement développé ce système : l'Italien, où l'on cumule jusqu'à deux et trois diminutifs. Ce système se rejoint à celui du genre proprement dit dans la langue Nama où le genre consiste précisément dans un augmentatif et un diminutif, puisque le même substantif peut être mis à tous les genres suivant l'idée, comme il est mis ailleurs à tous les nombres. L'évolution se saisit bien. D'abord un substantif prend tous les genres suivant les points de vue, puis il reste définitivement à celui qui lui convient le plus.

b) *Détermination par le nombre.*

Le nombre dont il s'agit ici doit être soigneusement distingué du *mot de nombre* que nous décrirons dans la seconde partie de cette étude. Ils ne sont pas sans doute sans rapport. De même le procédé de la *composition de dépendance* décrit ci-dessus s'approche beaucoup de la relation *génitive* ; elle s'en distingue en ce que les deux mots dans la composition aboutissent à produire une idée unique dans laquelle chaque idée composante n'est plus qu'une partie d'idée, tandis que dans la relation *génitive* les deux mots restent autonomes, entretiennent seulement entre eux des relations ; dans le premier cas on est à l'état *statique*, dans le second à l'état *statico-dynamique* de la syntaxe. Il en est de même ici. Le nombre, tel qu'il est exprimé dans l'*intérieur* d'une idée, et qui la *classe* à ce point de vue diffère du nombre situé à l'*extérieur* et qui est en *relation* avec lui. C'est un nombre *interne*. Il est d'ailleurs général et non précis ; le nombre *externe* peut se compter au delà de milliards ; le nombre interne n'a jamais dépassé 3 ou 4.

Le nombre dans ce sens a pour fonctions de servir de *deuxième coordonnée* pour déterminer la place exacte du substantif ; la *première coordonnée* est le *genre*, nous verrons bientôt apparaître une *troisième coordonnée* beaucoup moins nécessaire.

Pour déterminer une situation, deux coordonnées suffisent ; la place est à l'*intersection*. Mais le *point de départ* est autre ; le véritable nature est le besoin d'individualiser plus ou moins, et de représenter les objets séparés ou par masses, comme ils apparaissent. Reprenons notre comparaison avec la *vision*. Lorsqu'on voit les objets, ils apparaissent séparés, détachés, ou ensemble lorsqu'il ne s'agit que d'individus de la même espèce surtout ; ils apparaissent aussi souvent par couples : *les deux yeux*, *les deux bras*, et aussi *les deux interlocuteurs* etc. Il y a donc en définitive trois nombres : le *singulier*, le *duel* et le *triel*, mais le duel, moins important, parce qu'il n'y a que certains objets qui apparaissent par couples, finit par disparaître.

De même qu'à l'origine il y avait eu beaucoup plus de genres lesquels se sont réduits peu à peu, de même il y avait eu beaucoup plus de nombres que le singulier, le duel et le pluriel. Dans beaucoup de langues de l'Océanie, surtout dans les langues Malaisiennes, il y a eu, en outre, le triel, même le quatriel. Le groupe de trois se comprend bien, car il y a souvent des groupes de trois dans la nature, la famille humaine en donne un exemple. Mais le quatriel et les nombres supérieurs ne se comprennent plus. On peut y voir le trace de ce que le nombre *interne* est dérivé, au moins quant à son expression, du nombre *externe*.

On ne peut additionner et par conséquent marquer du pluriel que la réunion d'êtres de la même espèce ; par exemple s'il y a un oiseau et un quadrupède réunis, on ne pourra dire : *les oiseaux* ni *les quadrupèdes*, cela est presque naïf à formuler : si l'on veut exprimer la pluralité, il faudra employer un nom générique et dire : *les animaux*. Quelquefois même ce moyen indirect n'est pas possible. C'est lorsqu'il s'agit de deux pronoms personnels. *Toi + toi = vous*, mais *je + je* n'existe pas ; en outre, *moi + toi* ne peut former un pluriel, pas plus

que *toi + lui* ou *moi + lui*. Si l'on veut absolument exprimer le pluralité qui existe alors on le pourra en mettant dans le cas de *toi + moi*, *toi* au pluriel, puis en indiquant ou en sous-entendant que l'idée de *moi* en résulte ; si, au contraire il s'agit de *moi + il*, c'est *moi* qui se mettra au pluriel il sera sous entendu que : *il* est ainsi compris. De là le phénomène singulier de *l'inclusif* et de *l'exclusif* constituant le pluriel, le duel et le triel de la première personne dans une foule de langues.

Quelquefois l'idée du pluriel semble la plus ordinaire et celle du singulier être l'exception. Ce phénomène étrange existe dans l'Hoigob et l'Irob-Saho, le Maba. Le singulier y est marqué morphologiquement, le pluriel ne l'est pas. Ailleurs le pluriel existe seul pour certains mots, par ex. en français : *gens*, *funérailles*.

Une grande influence existe réciproque du genre sur le nombre et du nombre sur le genre ; souvent au point de vue morphologique les deux s'expriment d'une manière indivisible. Le genre vitaliste ne se marque que sur les noms au pluriel.

c) De la détermination proprement dite.

Il s'agit ici de *l'individualisation* et de la non individualisation. A cet égard il existe trois degrés : 1° *l'absence* d'individualisation : *l'homme*, c'est-à-dire *tout homme*, 2° *un homme* ; c'est-à-dire un homme unique, mais sans qu'on sache lequel ; 3° *cet homme*, c'est-à-dire un homme unique et désigné. Souvent il y a confusion dans l'expression, et *l'homme* s'emploie pour les n° 1 et 3 à la fois. Ailleurs ces degrés sont réduits à deux : 1° *un homme*, l'indéterminé, 2° *l'homme*, le déterminé.

Ce qui sert à marquer cette détermination le plus souvent, c'est un mot spécial du discours : l'article. On serait tenté d'en conclure qu'il s'agit alors d'une détermination externe qui sort du présent chapitre et a trait aux relations entre mots. Il n'en est rien. Il faut répéter ici ce qui a été dit plus haut au sujet de la composition et au sujet du nombre. Une

cloison souvent très mince sépare la composition et la relation génitive, sépare aussi le nombre interne et le nombre externe, et cependant la différence est réelle et profonde. De même, il y a deux sortes de détermination : celle qui s'accomplit par l'emploi du pronom démonstratif *celui-ci*, *celui-là*, *tout*, *un*, *deux*, etc. et celle qui s'accomplit intérieurement, formant beaucoup moins de classes. Si l'article qui est un mot séparé l'exprime le plus souvent, il faut remarquer que cet article s'agglutine et se fond avec le mot principal, de manière à former une sorte de dérivation, et surtout que l'article n'est pas le seul instrument de cette sorte de détermination au point de vue morphologique. Quoiqu'il en soit au point de vue psychique, il existe une détermination interne qui individualise l'objet, en indiquant seulement s'il s'agit d'un individu précis.

Outre l'article déterminé *le*, (arabe *el*) etc. et l'indéterminé *un* employés dans ce but, lesquels sont tantôt préfixés, tantôt suffixés comme en valaque et en bulgare, la détermination s'exprime aussi par de tous autres moyens. Signalons les langues Sémitiques. Dans certaines d'entre elles la détermination s'exprime par l'article *l*, mais outre que cet article s'assimile un mot principal et se fond avec lui, il entraîne une modification de ce mot lui-même. Ce mot *indéterminé* a deux formes, l'une se terminant par une voyelle *u*, l'autre par une nasale *un*, la première n'ayant que deux cas dans la déclinaison, la seconde en ayant trois ; si l'article vient s'y joindre, les deux formes se fondent, il n'y a plus de finale qu'en *u* et il y a toujours trois cas. Dans d'autres, l'Araméen par exemple, la détermination n'est plus exprimée par l'article, mais par le suffixe à : *melekh*, un roi ; *malk-ā*, le roi.

Les langues finnoises distinguent aussi le *déterminé* et l'*indéterminé*, et elles se servent ensuite de cette distinction pour se procurer certains cas. Le signe de la détermination est *t* suffixé. Quelquefois cette détermination n'est bien distincte qu'au nominatif, mais souvent elle se poursuit dans tout le cours de la déclinaison comme en Mordvine. Dans cette langue, il y a une *déclinaison déterminée* à côté de l'indéter-

minée, nomin. *ava*, femme ou *avaš*; gén. *ava-n* ou *ava-t*; inessif *ava-sa* ou *ava-te-sa*. De cet indéfini le magyará a fait un accusatif.

B. Détermination des idées verbales.

Il faut distinguer ici : 1° la détermination des *verbes*, 2° celle des *adjectifs* (y compris celle des *adverbes* de qualité).

a) Détermination des verbes.

Tandis que les substantifs ou les pronoms reçoivent une détermination interne par le genre, le nombre et l'individualisation proprement dite, les verbes ont une détermination intérieure qui résulte : 1° du *temps absolu*, 2° du *mode absolu*, 3° de la *voix absolue*.

Nous retrouverons ces catégories de temps, de mode et de voix dans les chapitres suivants, lorsque nous serons sortis de l'idée isolée et que nous étudierons les relations entre idées, et celles entre pensées. Alors il ne s'agira plus de temps, de modes et de voix absolues et internes, mais de temps, de modes et de voix relatives et externes. Il y a à faire ici la même observation que celle faite déjà sur la distinction entre la composition et la relation génitive, entre le nombre interne et le nombre externe.

1° Détermination interne par le temps absolu.

Le temps absolu, c'est le degré d'accomplissement d'une action ; il n'a aucune relation ici avec la personne qui parle, ni avec aucune action autre ; il n'a besoin pour se constater du secours d'aucune autre idée, à la différence du temps relatif qui est en relation avec le sujet : le présent, le passé, le futur, ou en même temps avec une autre action : l'imparfait, le plus-que-parfait, le futur antérieur.

La dernière formule du temps absolu, c'est la distinction entre le degré de *commencement* ou *temps aoristique*, le degré de

continuation ou temps *duratif*, et le degré d'*achèvement* ou temps *parfait*, que le grec a si nettement mis en lumière. Quelquefois un de ces trois temps disparaît et il ne reste plus que l'aoriste et le duratif, sans que le parfait ait une expression particulière.

Mais la distinction en trois degrés d'accomplissement est essentielle, et elle s'explique en raison. L'action est commencée simplement, on ne s'inquiète pas de son résultat, ni de sa durée, ni de sa répétition, il y a eu action, c'est l'*aoriste*, l'indéfini sous le rapport du temps ; ou bien l'action *continue*, dure, ou se répète, ou devient habituelle, c'est le *duratif* ; ou bien l'action s'est accomplie jusqu'au bout, elle est *finie*, elle a *produit ses effets*, même si elle n'est pas susceptible d'en produire, ou si elle n'a pas réussi, mais il n'y a plus rien à en attendre. Cela correspond bien aux degrés de *comparaison* de l'adjectif : le positif, le comparatif absolu, le superlatif.

Une certaine connexion existe entre le temps *absolu* et le temps *relatif*, entre l'aoriste, le duratif et le parfait, d'une part, et le futur, le présent et le passé, d'autre part ; mais il n'y a pas coïncidence ; nous ne pouvons ici indiquer les ressemblances qui ont fait souvent passer de l'un à l'autre. Surtout le parfait est devenu presque partout le passé. Entre le passé et une action entièrement accomplie, il y a une coïncidence forcée. Mais le point de départ et le caractère sont différents. En grec l'aoriste second est un temps absolu, l'aoriste premier est, au contraire, un temps relatif ; le présent fait fonction à la fois de temps absolu et de temps relatif, enfin le parfait reste un temps absolu.

Certaines langues multiplient leurs temps absolus par leurs temps relatifs, de la manière suivante : chaque temps absolu se conjugue à tous les temps relatifs, c'est le système des *aspects* qui règne dans les langues Slaves.

La langue Russe compte les aspects suivants : 1° l'itératif, l'action s'essaie, la répétition précède l'action définitive ; 2° l'imparfait, l'action s'accomplit, mais une seule fois sans durée appréciable, c'est l'aoriste ; 3° l'indéfini, il s'agit d'une série

d'actions, d'une habitude, c'est le duratif; 4° le parfait d'unité, l'action a été ou sera entièrement accomplie, c'est le parfait; 5° le parfait de durée; non seulement l'action a été parfaite, mais elle a duré et aura probablement des suites, c'est l'action qui persiste. On voit que le Russe a ajouté deux nouveaux temps absolus aux autres. Tous les verbes n'ont pas d'ailleurs tous ces aspects, même pas les trois principaux; il faut pour les réunir une action consistant dans une action physique de l'homme ou de l'animal; si l'on s'agit d'une action intellectuelle, elle ne peut jamais être terminée, elle n'aboutit pas.

Ces aspects sont exprimés en Russe par des désinences spéciales, des suffixes ou des modifications de racine, mais elles peuvent l'être aussi par des prépositions. Nous avons déjà étudié cet effet du verbe prépositionnel. Alors les aspects sont bien plus nombreux. On ne se borne plus à exprimer trois ou cinq des degrés de l'action. C'est ainsi que nous avons vu que *za* exprime le commencement de l'action, *po* son exécution partielle, *do*, son achèvement; *po* sa durée; *ot* sa cessation. Dans les langues Indo-Européennes, autres que les Slaves, les degrés d'accomplissement sont aussi souvent exprimés par des prépositions : *perficere*, *peragraré*, *durchlesen*-etc.

Mais c'est dans les langues plus anciennes et moins littéraires que le temps objectif s'est développé à l'infini. Citons d'abord la langue Kechua. Dans cette langue de nombreux affixes verbaux ont ce sens : *raaya* = être sur le point de; *pu*, retourner l'action; *ri*, le répéter; *rco*, cesser de; *ra*, continuer de; *ri*, commencer; *chca*, être occupé à; *ri pu*, continuer; *mu*, aller en faisant l'action; *paya*, faire beaucoup l'action. Ex. *asi-rco-cu*, cesser de rire; *asi-ri-cu*, commencer à rire; *asi-paya*, rire avec excès.

L'Esquimau emploie le même système : *kar* indique : faire pour la première fois; *ko*, avoir l'intention de faire; *agèk*, être sur le point de; *ler*, commencer à; *sur*, cesser de; *luinnar*, faire totalement; *pengmi*, faire longtemps.

Il y a là une classification du verbe répondant à celle que le genre opère dans le substantif; aussi le *temps absolu* pourrait-il s'appeler le *genre verbal*.

Dans des études précédentes nous avons appelé le temps absolu temps objectif ; ce terme était impropre. C'est le temps de l'idée à l'état statique.

2° *Détermination interne par le mode absolu.*

Dans une étude précédente *sur la catégorie du mode*, nous avons classifié les divisions de celui-ci. Nous avons défini le mode absolu. Il faut résumer ici ce que nous avons dit à ce sujet.

Le temps, en général, n'a pas besoin de définition ; il en est autrement du mode. Qu'est-ce que le mode ? C'est la prédominance ou la dépendance d'une action. Ainsi, le subjonctif est le mode *dépendant*, l'indicatif est le mode *indépendant* ; il peut y avoir *égalité* entre les deux actions, c'est le mode conjonctif. Mais il y a des situations où justement la question de subordination ne naît pas, c'est quand le verbe est seul. Dans ces mots : *mourir est doux*, il n'y a pas deux pensées, il n'y en a qu'une seule, et en réalité qu'un seul verbe en sa fonction verbale dans la phrase. L'infinitif est un verbe personnifié. L'*infinitif* est donc un *mode absolu*.

Un autre mode absolu, c'est le *participe*, le verbe se trouve rattaché, comme un adjectif, à un substantif, il fait partie de la proposition où domine un autre verbe ; il cède aussi entièrement la place à celui-ci ; c'est l'action sans rapport désormais avec une autre action, c'est celle au mode absolu.

Un troisième mode absolu, c'est le *gérondif*, et ici le caractère apparaît davantage ; le gérondif ne se rattache même plus à un mot de la phrase, il est de plus en plus absolu. Nous avons décrit celui très curieux de certains langues dans l'étude précitée pages 18 et suivantes.

Ces trois modes : l'infinitif, le participe et le gérondif-absolutif sont ordinairement qualifiés de modes *impersonnels* ; cette qualification n'est pas exacte, car l'infinitif, par exemple, se conjugue souvent, couramment dans les langues Altaïques et dans les Dravidiennes. Le vrai criterium, c'est le caractère absolu.

La fonction de ces modes est très importante ; ils convertissent les relations de proposition à proposition en relations de mot à mot, autrement dit, les relations de pensée à pensée en relations d'idée à idée. Nous les retrouverons plus loin fonctionnant ainsi.

Ce sont, par ailleurs, de vrais substantifs, de vrais adjectifs et des locutions adverbiales.

3^e Détermination interne par la voix absolue.

Qu'est-ce que la *voix absolue*, et plus généralement qu'est-ce que la voix dans le verbe ? Tandis que les autres catégories de détermination verbale, le *temps* et le *mode*, présentent immédiatement à l'esprit des idées nettes, la voix, au contraire, ne se définit pas d'elle-même, les grammairiens se contentent d'en donner des exemples, sans en rechercher l'essence. Il y a, disent-il, la voix active, la voix passive, la voix réfléchie. Il importe donc de rechercher sa véritable nature.

La voix est le *mouvement logique* du verbe. Tandis que le temps se rapporte au *milieu du temps* où se place l'action, que le mode se rapporte au *milieu de l'espace* logique où l'action se passe (sa subordination ou sa coordination avec une autre) la voix a trait à l'essence du verbe même, à l'*action en mouvement*, à la *direction* et à l'*application* de ce *mouvement*.

Il ne s'agit pas ici de savoir si le verbe exprime une idée de repos ou une idée de mouvement ; cette distinction est relative au classement des différents verbes et non de leurs voix, il s'agit de savoir si l'action se fait *sans point d'application*, ou *avec un point d'application* nécessaire pour compléter son idée. Dans le premier cas, il y a voix absolue, dans le second voix relative.

Lorsque le point d'application existe, la voix n'est pas relative par cela seul, il faut que ce point d'application soit nécessaire pour intégrer le verbe. Un exemple fera bien sentir cette différence. *Se promener dans le jardin* renferme un verbe à la voix absolue, car le discours peut s'arrêter après le mot *se promener*,

et le sens être *intégré* ; si je dis, au contraire, *aller à la ville*, ou *venir de la ville*, la voix ne semble plus absolue, on ne peut trouver à *aller*, employé seul, un sens complet, ce verbe appelle un régime indirect avec *à* ; de même de *venir* qui appelle un régime indirect précédé de la préposition *de*, sans quoi le sens n'est pas tout-à-fait complet. Cependant il est suffisant, le verbe ne contient alors en lui-même qu'une amorce à un complément.

Mais si je dis : *j'aime*, l'action n'est pas intégrée, reste abstraite, si je n'y ajoute pas le complément.

Lorsque la voix est absolue, il n'y a donc pas de régime direct possible et pas de règne indirect nécessaire ; le verbe se suffit ou peut se suffire à lui-même.

Lorsque la voix est relative, il lui faut toujours un régime direct ou un régime indirect. Dans les langues concrètes, ce régime direct ou indirect se trouve incorporé au verbe ; dans les autres, il s'en trouve détaché.

Dans ce dernier cas, la relation entre le verbe et l'objet auquel il s'applique s'exprime, en général, sur cet objet, c'est ce qui forme les cas grammaticaux ; mais le verbe marque la prédominance donnée au sujet ou à l'objet ou la confusion du sujet et de l'objet, ou la suppression de l'un ou de l'autre. En outre, le point d'application de l'action est tantôt *local*, tantôt *logique*, nous reviendrons là-dessus. Lorsque le point d'application est *local*, le verbe relatif est *intransitif* ; lorsque le point d'application est *logique*, le verbe est *transitif*, et alors suivant la prédominance ou la suppression du sujet, de l'objet, ou des deux, ou leur équilibre, ou leur confusion, la voix est active, passive, impersonnelle, ou réfléchie.

Quelquefois la voix établit une relation, non entre une action et un objet, mais entre *deux actions*. Lorsque je dis : *Primus fait tuer Secundus par Tertius*, il y a en réalité, deux actions agissant *l'une sur l'autre* ; 1° Primus ordonne à Tertius de tuer Secundus, 2° Tertius tue Secundus. Cette voix ressortit à la syntaxe dynamique, de même que la voix précédente ressortissait à la statico-dynamique, et la voix absolue à la syntaxe statique.

Nous avons dit que dans le verbe relatif la relation se marque à la fois sur l'objet et sur le verbe. Cela n'est pas rigoureusement exact. Elle ne se marque que sur l'objet. Ce que le verbe dénonce, c'est l'importance donnée au sujet ou à l'objet, la mise en vedette ou la suppression voulue de l'un ou de l'autre. C'est ce que nous expliquerons plus loin dans la syntaxe statico-dynamique.

Tel est donc le caractère essentiel de la voix. C'est l'*application* ou la non-application de l'*action* à un *objet* ou à un *milieu*.

Occupons-nous maintenant seulement de la voix absolue, qui est précisément ce *manque d'application*.

La voix absolue est la seule que possèdent certains verbes, lesquels sont toujours des verbes intransitifs, mais des verbes transitifs cependant peuvent être à la voix absolue, et des verbes intransitifs à la voix relative ; autrement la distinction que nous établissons serait une distinction de verbes et non de voix.

Elle se produit de deux manières : *naturellement* ou *volontairement*. Elle a lieu aussi d'une façon plus ou moins complète.

Les trois voix de l'absolu sont 1° la voix *absolue* proprement dit, 2° la voix *apocopée*, 3° la voix *impersonnelle*.

La voix *absolue* proprement dite est celle dans laquelle l'absolu est *naturel*, et où aucun régime n'est nécessaire pour compléter l'idée de l'action ; par ex. *je me promène ; je marche, je-bon, l'arbre fleurit, je meurs*. Il est vrai qu'on peut ajouter : *je marche dans le jardin, ou le matin* etc., mais ces compléments ne sont pas nécessaires.

La voix *apocopée* est celle dans laquelle on retranche tout complément à un verbe *naturellement transitif* : *je mange, je bois*, on ne peut manger sans manger quelque chose, ni boire sans boire quelque chose, mais par abstraction on peut n'envisager que l'action de boire. Ordinairement on appelle le verbe à cet état *verbe absolu*. Nous ne conservons pas ce nom de peur de confusion. Il y a véritable apocope, le verbe n'est pas complété.

Enfin la voix *impersonnelle* est celle où non-seulement il n'y a pas de complément, mais où il n'y a pas même de sujet, le verbe reste seul, le verbe devient sans point d'application même de ce côté, et par conséquent c'est le verbe absolu de tous côtés : *ningit, pluit, fulgurat*.

Telles sont les trois voix absolues.

Il ne faut pas confondre avec elles les différentes catégories de verbes, et pour empêcher cette confusion, il faut que nous rappelions ici ces catégories.

Le verbe est 1° ou un verbe de *qualité* : *je-bon, tu-mauvais* etc. ; il emploie ordinairement, comme copule, le verbe substantif ; 2° ou un verbe d'*état* : *je-mort* = *je suis mort* ; 3° ou un verbe d'*action*, laquelle action implique toujours un certain *mouvement intérieur ou extérieur*.

Ce dernier verbe, le verbe d'*action* contient des catégories : 1° l'action est seulement *intérieure* : *fleurir, penser* etc., il y a toujours mouvement, mais le mouvement est en dedans ; 2° l'action ou le mouvement est *extérieur*, mais *involontaire* : *couler, tomber* ; 3° ce mouvement est *volontaire* : *se promener, marcher* ; 4° il a une *direction* : *aller, venir* ; 5° il a une *application* : *aimer, tuer* ; 6° il a une *double application* : *donner quelque chose à quelqu'un*.

Tels sont les différents verbes ; tous ne sont pas capables de toutes les voix ; ainsi ceux de la première catégorie ne peuvent avoir que la voix absolue, et parmi les voix absolues que la voix absolue proprement dite. Il n'y a pas coïncidence entre les diverses espèces de verbes et les diverses espèces de voix.

Enfin, et ceci est le plus important, la voix absolue peut l'être à plusieurs degrés. Il y a la voix tellement absolue qu'elle est *incapable* de régime indirect, et celle qui est capable d'un régime local. Cette division demande des explications assez nombreuses pour être bien comprise. Nous les compléterons lorsque nous traiterons de la voix relative. Voici les plus essentielles.

Le complément est ce qui est nécessaire pour *intégrer* le

sens d'une idée, ou ce qui simplement en dépend ; de là le complément nécessaire et la dépendance circonstancielle.

Lorsque je dis : *je me promène dans le jardin*, les mots : *dans le jardin*, ne sont qu'un complément circonstanciel du verbe : *se promener*, on peut parfaitement les retrancher, ils n'intègrent pas un sens déjà entier par lui-même. Lorsque je dis au contraire, *je sors de la maison*, les mots *de la maison* sont utiles pour compléter le sens du verbe *sortir*, car sortir appelle une expression explicative, mais il y a utilité, non nécessité. Si enfin je dis : *je regarde cet homme*, les mots *cet homme* sont nécessaires cette fois pour intégrer le sens du verbe *regarder*, qui sans cela, reste suspendu, à signification tronquée.

D'autre côté, au verbe : *je suis bon*, c'est-à-dire *je-bon*, on ne peut ajouter aucun complément.

Ainsi 1° verbe où l'on ne peut ajouter aucun complément, même circonstanciel, 2° verbe où l'on ne peut mettre qu'un complément circonstanciel, 3° verbe où un complément est utile pour compléter le sens, 4° verbe où un complément est nécessaire pour l'intégrer.

Dans les 2° et 3° cas le complément est purement *locatif* ; dans le dernier il est *logique*, ce qui établit la barrière infranchissable entre le verbe absolu ou intransitif et le verbe relatif ou transitif.

Une autre barrière est encore créée par ce fait que dans le verbe intransitif (celui des trois premiers degrés) le complément ne se rattache qu'au verbe, comme attribut, et non à la proposition entière : *je me promène dans le jardin* ; la proposition est *je + copule + promenant* ; les mots *dans le jardin* ne dépendent que du dernier terme, il en est de même dans : *je sors de la maison*, la proposition est *je + copule + sortant* ; *de la maison* ne dépend que de l'attribut. Au contraire, dans *Primus tue Secundus*, la structure de la proposition est modifiée, il faut dire *Primus + tue + Secundus*. Ce dernier mot, de complément de l'attribut est monté au grade de 3° terme de la proposition.

Cependant parmi les trois degrés de verbes intransitifs le

dernier verbe celui où un complément est utile pour compléter le sens : *je sors de la maison*, se rapproche beaucoup du verbe transitif. Le complément est sur le point de devenir un terme de la proposition elle-même. D'un autre côté, ses relations purement locales ont servi de modèle aux relations, logiques cette fois, du verbe transitif.

Il faut donc dans le verbe absolu distinguer ces trois degrés : 1^o la voix du verbe *adjectif*, 2^o celle du verbe d'*action*, 3^o celle du verbe de *situation*.

Il ne faut pas confondre avec ce dernier le verbe transitif n'ayant qu'un régime indirect, par exemple, le verbe : *nuire à*. Ce dernier est en réalité transitif, car le rapport qu'il exprime est un rapport logique. Cependant le lien qui l'attache à son régime est moins étroit que d'ordinaire et il formera dans la voix transitive, comme nous le verrons plus loin, quelque chose d'intermédiaire.

C. Détermination de l'idée adjective.

La détermination propre à l'adjectif se fait par les divers degrés d'intensité. Ces degrés font partie, tantôt de la syntaxe statique, tantôt de la syntaxe dynamique. Ces derniers sont plus importants. Ce sont le *positif*, le *comparatif* et le *superlatif* de comparaison : le *plus beau*, le *plus grand*, etc. Ils dérivent d'ailleurs des degrés absolus appartenant à la syntaxe statique, et qui sont : le *positif*, le *comparatif* sans comparaison avec un autre être ou une autre qualité : *il devient meilleur tous les jours*, et le superlatif sans comparaison : *il est très bon*. On peut en rapprocher la catégorie du diminutif et de l'augmentatif dans les substantifs laquelle à son tour touche de très près au genre.

D. Détermination dans l'idée adverbiale et dans celles qui en dérivent.

Dans l'adverbe de qualité qui dérive de l'adjectif les mêmes degrés de comparaison se retrouvent. Ce n'est pas de celui là que nous avons à nous occuper ici.

L'adverbe locatif a pour concept accessoire l'idée de mouvement avec celle de direction de mouvement qu'elle implique et celle de repos qu'elle implique aussi par contraste. On conjugue les adverbes d'une conjugaison spéciale en distinguant le lieu d'où, le lieu où, le lieu vers où.

Comme la préposition n'est qu'un adverbe en fonction de relation, les mêmes distinctions lui sont applicables.

Il en est de même de la conjonction.

Le pronom personnel, au contraire, malgré son origine et en raison de sa fonction, suit les modes de détermination du substantif.

TITRE DEUXIÈME.

DU MODE D'INTUITION DES IDÉES.

Nous avons vu en commençant que l'objet, ou la vision de l'objet, l'intuition, l'idée, est modifiée par un *prisme* qui s'interpose entre le *voyant* et ce qui *est vu*, prisme qui fait dévier et *se réfracter* l'image ; qu'elle est modifiée aussi par le *point de vue* auquel on regarde l'objet, qu'elle l'est enfin par le *renversement* total ou partiel de l'image sur la rétine de l'esprit. Après avoir considéré l'objet et son idée, comme nous venons de le faire, il faut étudier maintenant les modifications de cette idée résultant ainsi du mode d'intuition. D'où 1° de l'*objectif* et du *subjectif*, 2° de l'*abstrait* et du *concret*, 3° de l'*ordre direct* et de l'*ordre inverse*.

CHAPITRE PREMIER.

DU SUBJECTIF ET DE L'OBJECTIF.

Il s'agit ici de la *réfraction* de la vue de l'objet à travers la *personnalité humaine*, nous avons vu que cette réfraction peut être triple, en raison de *trois prismes subjectifs* qui *s'interposent* entre la vue et l'objet : 1° le prisme de l'*esprit collectif du genre*

humain, 2° celui de l'*esprit particulier à chaque nation* (morphologiquement à chaque langue), 3° celui de l'*esprit individuel* de la personne qui parle. Toute idée passe successivement par ces trois prismes ; le plus proche de l'objet, celui qui s'interpose le premier c'est celui de l'esprit humain en général, l'image déviée et modifiée par lui traverse ensuite le prisme du génie de chaque peuple où son expression simple se couvre d'idiotismes, puis au sortir de ce second prisme il entre dans celui de l'esprit de la personne qui parle, là il dévie encore, modifie son contour, et se colore de toutes les idiosyncrasies particulières ; c'est cette image ainsi transformée qui tombe sur la rétine de l'intelligence. L'action du prisme de l'esprit national est surtout importante. On peut dire que c'est l'esprit de la France qui a créé le français et qui a fait de la langue la plus dérivée, la plus composite, la plus chargée de mots pour exprimer une courte et simple idée, en un mot, la plus défectueuse au point de vue de son matériel, l'instrument le plus sensible, le plus net de la pensée.

Ce n'est pas cependant cette subjectivité à chaque nation qui va surtout nous occuper ici, parce qu'elle s'applique plus à la pensée que directement à l'idée. Nous la retrouverons au chapitre suivant où elle agira bien plus puissamment.

A. De la subjectivité à l'individu.

Nous avons au titre précédent relevé ce qui concerne l'idée et les différentes idées, en y comparant à la fois ce qui est subjectif et ce qui est objectif, ce qui est concret et ce qui est abstrait. Il faut maintenant faire le triage que nous avons omis à dessein pour ne pas nuire à la clarté et ne pas ralentir la marche. Nous laisserons de côté ce qui est objectif, ce à quoi appartient la grande majorité des phénomènes, pour ne nous occuper que de ce qui est subjectif ; si nous mentionnons l'objectif, ce ne sera que pour faire ressortir le subjectif.

Dans les parties du discours, il n'y en a qu'une qui soit subjective à l'individu, c'est le *pronom personnel*. Ce pronom

est une des faces du substantif, sa face subjective. C'est une vérité que nous avons essayé de faire ressortir dans notre étude sur *la véritable nature du pronom*. Ce qui est subjectif, c'est d'abord la 1^{re} personne : *moi*, puisqu'elle se rapporte directement à celle qui parle. Cette personne s'appelle, par exemple, *Primus*. Si elle voulait parler d'elle-même objectivement, elle dirait : *Primus a fait ceci*, au lieu de dire : *j'ai fait ceci*. C'est le langage impersonnel que tiennent parfois les enfants : *Bébé a fait ceci*. Mais si je dis : *moi*, je parle subjectivement. De même, lorsque je dis *toi*, au lieu de dire : *Secundus*, suivi de la 3^e personne ; car *toi* suppose *moi*, en éveille l'idée, y tient par un fil nécessaire. Le pronom de la 3^e personne lui-même, *il*, tient à *moi* et à *toi* ; si on voulait l'exprimer objectivement, il faudrait dire *celui-ci*, *celui-là*. Combien plus objectif encore est le pronom réfléchi *soi* ? Cette objectivité est si vraie que celui qui par politesse n'ose pas être subjectif, évite d'employer le pronom personnel. Lorsque le domestique dit à son maître : *Monsieur veut-il ? Madame veut-elle ?* il convertit le parler *subjectif* en parler *objectif*. Pourquoi ? C'est que le subjectif suppose la personnalité de celui qui parle, et que le domestique, par révérence, efface cette personnalité. Il parle à son maître pour ainsi dire sans lui parler, il parle seulement de lui. La politesse a généralisé ce système dans certaines langues. En Italien, en Espagnol on dit : *votre Seigneurie veut-elle !* Dire : *voulez-vous ?* serait aussi impoli que de dire en français : *veux-tu ?* Et lorsqu'en français on dit *vous*, on ne va pas aussi loin ; mais on est sur la route : *tu* s'adresse directement à celui à qui on parle ; *vous* semble s'adresser à plusieurs autres ; la subjectivité à l'individu se tempère en se transformant en subjectivité à tout un groupe. Ce n'est pas seulement la seconde personne impliquant un rapport entre la première et la seconde, rapport réputé trop hardi dans certaines situations et qu'on élimine ainsi. Le Japonais, l'Océanien ne disent jamais *je*, mais *votre serviteur* (mot employé quelquefois en français) ; mais ce mot renferme encore un rapport irrespectueux, le *mo*

doit s'effacer entièrement ; alors il est remplacé par ces mots : *le pauvre*. Le pronom de la première personne disparaît presque ou disparaît tout à fait comme en Annamite. En Malais on emploie les mots *pâtek*, *sabêya*, *hamba*, *bêta*, qui signifient *serviteur*, en Japonais *kulâ* qui a le même sens. Ce qui est très curieux c'est que le procédé est employé à la fois par les deux personnes, la 1^{re} et la 2^e. Tandis qu'on nomme son interlocuteur ; *le maître* (veut), *le seigneur* (dit) etc. on dit de soi-même : *le serviteur*, *l'esclave* (dit) etc.

Un suppléant très singulier de la 2^e personne n'est pas *sa seigneurie*, etc. mais des mots exprimant les parties inférieures de la personne à qui l'on parle ; au lieu de dire *vous*, on dira : *les pieds*, *sampeyan*, en Japonais ; au lieu de dire *votre santé* par exemple, on dira *la santé des pieds*, *pandjennennan sampeyan*, comme si l'on n'osait s'adresser qu'aux pieds de l'interlocuteur.

Parmi ces formules de politesse, même les plus ridicules, on peut donc observer un phénomène psychologique remarquable : la *conversion*, en présence de certains réactifs, du *langage subjectif* en *langage objectif*.

Le pronom personnel communique sa nature aux autres mots qui en dérivent, au pronom possessif et à l'adjectif possessif.

Une autre partie du discours que nous retrouverons un peu plus loin pour en parler en détail est, sinon toujours, au moins très souvent objective, c'est l'*interjection* ; elle exprime non l'objet, mais le sentiment spécial à celui qui l'éprouve. Ce sentiment, à la différence de la pensée, est absolument personnel.

Mais l'interjection n'est pas toujours une idée, c'est *une pensée toute entière au subjectif*. D'ailleurs si l'interjection usitée dans nos langues est entièrement subjective, il existe aussi une *interjection objective*. On la trouve en Mandchou, elle imite le bruit émis par les objets. L'interjection est tellement subjective, lorsqu'elle l'est, qu'elle n'est plus seulement l'objet modifié par la personnalité individuelle, mais l'expression de cette personnalité même, dont nous allons nous occuper bientôt.

Il en est de même de l'interrogation, de la négation etc. qui sont plutôt le langage de la subjectivité que l'application de la subjectivité à l'objectivité, et dont nous retardons pour ce motif l'examen.

Il en est de même aussi du *vocatif* et de l'*impératif*.

Le nombre est une catégorie qui peut être subjective à l'individu ; c'est lorsqu'il affecte le pronom personnel ; cette subjectivité se manifeste par la distinction entre l'*inclusif* et l'*exclusif*. Nous avons expliqué ce *processus* en traitant du *nombre interne*. Le pluriel de la 2^e personne, par exemple, est normal, objectif, de même celui de la 3^e, ils n'évoquent pas nécessairement, lorsqu'on les forme, l'idée du *moi*. Il n'en est pas de même ici. L'*inclusif* et l'*exclusif*, en admettant ou en excluant l'interlocuteur, rattache le pluriel, le duel et le triel directement au *moi* par l'intermédiaire de la deuxième personne. Ici l'*idée de nombre* et celle de *personne* deviennent *indivisibles*.

La composition consistant dans l'union nécessaire d'un substantif avec un pronom possessif d'une des trois personnes, que nous avons observée en Nahuatl, est aussi un procédé *subjectif à l'individu*, nous avons vu que, surtout lorsqu'il s'agit de certains objets, on ne peut les concevoir et les exprimer sans y joindre le pronom possessif de l'une des trois personnes ; un substantif ou un génitif ne suffirait pas, il faut un pronom, ce qui fait que non seulement le phénomène est concret, mais qu'il est aussi subjectif. Il en est de même en Nahuatl, on ne dira pas *la tête*, mais seulement *ma-tête*, *ta-tête*, *sa-tête*. En langue Guarani le pronom finit par se confondre avec le nom, si bien que lorsqu'il faut fixer sa présence actuelle, on superpose un pronom *vivant* au pronom *fossile*. On ne pourrait dire : *Pierre-tête*, il faudra dire en Nahuatl *Pierre-sa-tête* ; ce qui prouve qu'il y a 1^o composition, 2^o expression concrète, 3^o expression subjective.

La composition consistant dans l'union du verbe avec un complément pronominal, lorsque ce pronom n'est pas rendu nécessaire par le sens, est aussi un procédé objectif, par exemple

dans le russe *smeiatsa*, dans le français *s'apercevoir*, dans certains déponents *mirari*, il y a une nuance de subjectivité individuelle bien marquée.

Les parties du corps, les noms de parenté, sont des idées essentiellement subjectives, seulement on peut se demander si elles sont subjectives à l'individu ou au genre humain. Dans le dernier état, c'est à l'homme qu'elles le sont, car elles sont communes à tous les hommes. Mais à l'origine elles ont été individuelles ; l'homme en parlant, à tous propos, de la tête, du pied, des yeux, entendait bien sa propre tête, ses propres pieds, et non ceux d'un autre. Il a commencé par un égoïsme profond et l'altruisme n'est venu que peu à peu. L'enfant encore aujourd'hui ne dit pas : *j'ai mal à la tête, j'ai mal aux pieds*, mais : *j'ai mal à ma tête, j'ai mal à mes pieds*.

Or, à l'origine, après avoir parlé de soi, c'est des différentes parties de son corps, et des divers instruments qui y suppléent (armes, outils, etc.) et de ses parents (car la parenté est comme le prolongement du corps) que parle le sauvage. S'il en parlait d'une manière absolue, il n'y aurait rien là de singulier, et surtout cela ne concernerait pas la grammaire. Mais il ne peut parler d'autres actions sans les rattacher à quelques parties de son corps, c'est là que git le phénomène subjectif.

Nous avons vu plus haut que la langue Tarasque a des composants exprimant les diverses parties du corps qui s'infirment successivement à tous les verbes ; jusque là le verbe est une espèce d'abstraction, reste *sans physionomie*, incomplet, il lui faut, pour *s'intégrer*, infixer une particule représentative du nom de l'objet, ce qui est un *processus concret* que nous retrouverons tout à l'heure ; cette particule, en effet, n'est pas toujours le représentant d'une partie du corps, mais quelquefois aussi un adverbe qualifiant ou la classification d'autres objets. Mais très fréquemment c'est une partie du corps. Alors le processus est à la fois *concret* et *subjectif*.

Dans le Dacotah, le même procédé reparait mais modifié de deux manières : 1° d'abord en ce qu'il se sert de particules représentant non les parties du corps, mais leur *action*,

2° ensuite parce qu'il se généralise. Nous nous référons au phénomène de la *dérivation spécifique* ci-dessus décrite.

Voici des exemples : 1° en Tarasque *hopu-ni*, laver ; *hopo-cu-ni*, se laver les mains ; *hopo-che-ni*, se laver la gorge ; *hopon-di-ni*, se laver les oreilles. 2° en Dacotah *ksa*, briser ; *pa-ksa*, rompre avec la main ; *na-ksa*, rompre avec le pied ; *ya-ksa*, rompre avec la bouche.

Les langues Algonquines ont ce procédé moins général, mais parmi les mots qui viennent se composer avec le verbe pour former la composition classifiante ci-dessus décrite, un grand nombre appartiennent aux parties du corps, ou plus exactement à l'action de chacun des différents sens : *eyinen* exprime l'action de la pensée, *new* celle de la main, *pitew*, celle du bras, *shawew*, celle des jambes et des pieds, *spitew*, celle du goût, *māmen*, celle de l'odorat, *ttawew*, celle de l'ouïe, *nawew*, celle de la vue, *at emew* l'action de la bouche en soufflant, *swev*, l'action du feu ou du couteau ; *puyew*, celle de la scie, *tahwew* celle de la hache, *kwatew*, celle de l'aiguille, *tonanew*, celle de la parole (les instruments étant les suppléants des parties du corps, comme nous l'avons dit).

Une langue, l'Adnaman, ne peut exprimer un pronom possessif sans en faire un composé avec un mot représentant un certain groupe de parties du corps, nous avons plus haut exposé ce procédé, il est encore essentiellement subjectif.

Les noms des parties du corps servent en Maya à exprimer les diverses prépositions ou tout au moins sont des intermédiaires entre les prépositions et le substantif. C'est un cas analogue au précédent, mais qui en diffère en ce qu'ici c'est la préposition qui ne peut s'employer seule : Au lieu de dire : *devant moi*, on dit *dans visage de moi* *chi-nu-vach* = *dans-moi-visage* ; au lieu de dire *contre moi*, on dit *dans de moi épaules* *ch-uw-ch*. Ce procédé est encore concret et subjectif. Au lieu de dire *au-dessous de moi* ; on dit : *dans de moi pieds* ; *sur moi* s'exprime par *dans de moi tête* *chi-nu-wi*. Toutes les parties du corps deviennent ainsi des prépositions, ce qui est très remarquable.

C'est toujours dans tous ces cas le pronom personnel qui sert d'instrument à la subjectivité.

Un nom propre ou commun peut être mis au subjectif par cela seul qu'il est accompagné d'un adjectif possessif ; cet adjectif dérivé du pronom personnel imprime au substantif le même caractère, ce qui augmente le domaine de la subjectivité.

La *personnalité individuelle* s'exprime par un mode personnel, l'*impératif* ; mais cela regarde l'état dynamique, puisque ce mot contient une proposition tout entière.

Il s'exprime aussi par un mot seul, un substantif, lorsque ce mot, par l'accent qui le prononce, indique une idée qui se suffit à elle-même, par ex. le mot : *pain* prononcé seul, donne à ce mot, d'après son accent, une signification subjective, de même, dans les verbes, l'infinitif absolu : *faire cela, manger*, mais on peut dire qu'il y a alors une partie de la proposition sous-entendue.

Le substantif peut être directement au subjectif individuel, sans renfermer aucune proposition, c'est le substantif au vocatif. C'est un simple appel, qui n'implique aucun ordre, ni celui de venir, ni même celui de répondre. Il est subjectif en ce sens que le nom de la personne est prononcé par rapport à nous-même.

Tel est le subjectif individuel, il ne s'applique pas à tous les mots, ni à toutes les catégories d'idées ; il est même devenu exceptionnel, la plupart des idées sont objectives.

B. Du subjectif au genre humain.

Le subjectif au genre humain est celui qui considère l'objet à travers le milieu de l'humanité. Pour en donner un exemple frappant, quoiqu'on sorte alors de la syntaxe statique, nous citerons le cas du *subjonctif* ; lorsque nous disons : *Primus veut que Secundus vienne*, il n'y a aucune allusion, même indirecte, à une personnalité, mais l'action de *venir* n'est pas une action réelle, c'est une action dépendant de la volonté d'un tiers, volonté commune à tout le genre humain ; c'est l'action de

venir vue à travers le prisme du désir, non du nôtre propre, mais du désir, en général. Au contraire, comme nous le verrons plus tard, dans l'*optatif*, comme dans l'impératif, c'est la volonté du moi qui ressort, la volonté de notre individu.

Le genre, qu'il soit vitaliste ou sexuel, est un concept subjectif, de même le genre arrhénique ou anthropique ; on le fixe d'après le point de vue humain, en envisageant comme mâle, homme, ou être animé, et en rangeant tous les autres dans le genre contraire. Le point de départ est la personnalité humaine générale. Au contraire, le genre qui classe les objets suivant qu'ils sont ronds ou carrés, végétaux ou animaux, qu'ils vivent isolés ou par groupes etc. sont les *genres objectifs* que nous avons décrits et qui tendent à s'éliminer. Ce sont ceux des langues Bantou et de plusieurs des langues caucasiques.

L'emploi des parties du corps comme élément de détermination et de composition que nous venons de décrire est un procédé subjectif individuel à l'origine, et tant qu'il s'est agi du corps de celui qui parle ou des degrés de parenté de sa propre famille, mais ensuite il s'est agi du corps en général, de la famille en général, et le procédé est devenu subjectif humain.

Le temps absolu que nous avons décrit est objectif, en général, quand il marque les degrés de l'action dans son accomplissement à l'extérieur, mais il devient subjectif au genre humain lorsqu'on envisage la production intérieure de l'action, les divers degrés de la volition et de la puissance que certaines langues expriment si bien dans une particule qui ne se conjugue pas, mais se joint au verbe.

Par exemple en Cri *wi* qui exprime la volition et qui devient un préfixe verbal. Rien de si peu naturel que ces expressions françaises *vouloir faire, pouvoir faire, devoir faire*, comme s'il y avait là deux actions. Il y a là, en réalité, une action unique et interne. Le Turc l'exprime bien par des composés particuliers, *sev-meq*, aimer ; *sev-e-me-meq*, ne pas pouvoir aimer etc.

C. Du subjectif à chaque peuple.

Le subjectif à chaque peuple consiste 1° dans les idiotismes de sa langue, 2° dans l'emploi différent qu'il fait des prépositions et des cas des différents genres, nombres, modes, etc. qu'il possède, mais nous avons déjà touché ce dernier point en parlant des divers systèmes de genre, des divers systèmes de nombre etc., et nous y reviendrons lorsqu'il s'agira de chacune des catégories en particulier. Restent les deux premières.

Les idiotismes, gallicismes, latinismes, ne portent pas seulement sur les mots, mais aussi sur les réunions de mots et sur les propositions entières, elles portent même surtout sur celles-là, et nous les retrouverons plus loin. Il n'y a à retenir ici que les nuances différentes d'idées apparaissant chez chaque peuple.

Tous les peuples ont un fond d'idées commun, mais à côté de ces idées il y en a d'autres et il y a surtout les nuances propres à chacun d'eux. Les uns préfèrent les idées subjectives, les autres, les idées objectives, ou plus exactement l'un voit surtout subjectivement, l'autre surtout objectivement ; l'un voit concrètement, l'autre, abstraitement ; les uns n'ont que des idées matérielles et ne peuvent exprimer les idées intellectuelles qu'au moyen de métaphores (les langues Sémitiques sont de ce nombre), les autres expriment l'intellectuel par des noms directs. Les uns ont beaucoup de diminutifs, d'augmentatifs dans les adjectifs et les substantifs, les autres peu. La variété est infinie. Ce ne sont pas cependant les idiotismes proprement dits qui ne se trouvent que dans la partie dynamique du langage.

L'emploi divers des pronoms ou des cas est un des points où les langues divergent le plus. L'esprit de l'homme conçoit partout les cas nécessaires, quelle que soit leur expression : le sujet, l'attribut, le complément direct. Mais certaines langues n'ont pas de forme pour certains cas ; par exemple, pour l'attribut c'est la forme du sujet qui est employée. Quelquefois si cette forme n'existe pas, c'est qu'elle a existé, qu'elle est tombée,

et qu'une autre remplit sa fonction. C'est ce qui est arrivé en Russe d'où l'accusatif a disparu dans les noms masculins et y est remplacé par la forme du nominatif ou celle du génitif, suivant les cas. Mais il n'y a là qu'un accident morphologique, quoique des causes psychiques y concourent quelquefois, comme dans le cas de la déclinaison Russe ci-dessus. Il en est différemment quand il y a absence de l'idée d'un cas, par exemple du cas-attributif exprimé ailleurs par le *conversif*. C'est une particularité psychique. Certains peuples ont des cas locatifs très nombreux, d'autres quelques-uns seulement, les langues du Caucase les emploient à profusion. Quant aux prépositions, elles sont plus ou moins nombreuses, car l'esprit ne distingue pas partout de la même manière les diverses situations locatives. Mais la diversité naît surtout lorsque les diverses prépositions sont employées à exprimer les cas, ou ont divers autres emplois d'expression de relations immatérielles. Alors, lorsqu'une langue emploie une préposition, une autre en emploie une toute différente. Enfin les prépositions régissent elles-mêmes à leur tour des cas, quoique ce soit détourner ceux-ci de leur destination primitive; mais alors elles choisissent des cas différents. Nous nous arrêtons, car nous nous apercevons que nous allons franchir les bornes de la syntaxe statique.

(A continuer.)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

(LOIS DEUTÉRONOMIQUES.)

B.

A plusieurs reprises le Deutéronome rappelle en termes précis l'obligation de ne célébrer le culte public qu'au lieu marqué par le choix divin. Il n'y a qu'une seule maison de Jéhova, un seul endroit où Jéhova a établi la demeure de son nom ; et c'est en cet endroit, choisi par lui, que les Israélites doivent offrir leurs sacrifices ; c'est là qu'ils doivent apporter les prémices et la dîme des fruits de la terre ainsi que les premiers-nés des troupeaux ; c'est là qu'Israël doit se réjouir devant son Dieu aux festins sacrés par lesquels on célèbre les bénédictions divines ; trois fois par année le peuple est appelé à s'y réunir. C'est encore là que siège le tribunal suprême auquel sont déférées les causes trouvées obscures. La maison de Jéhova est le centre religieux de toute la nation (XII 5 ss. 11 ss., 13 ; XIV 22 ss. ; XV 20 ss. ; XVI 2, 5 ss., 11, 15, 16 ; XVII 8 ss. ; XVIII 6 s. ; XXVI 1 ss.).

L'institution dont ces mesures ont formellement en vue de régler les conditions et les conséquences pour le temps qui suivra l'établissement du peuple dans la terre promise, c'est, nous le répétons, *l'unité de sanctuaire* : il n'y a qu'un seul lieu consacré à l'exercice du culte public.

Nous avons déjà plus haut laissé entendre qu'à notre avis le Deutéronome n'a point songé à défendre d'une manière absolue et sans exception tout sacrifice en dehors de la maison de Jéhova. Les dispositions du chapitre XII ne réclament pas une interprétation aussi rigoureuse. Ce qu'elles demandent, c'est qu'il n'y ait qu'un seul sanctuaire affecté au culte ; elles interdisent l'érection ou le maintien de sanctuaires multiples à l'exemple des peuples cananéens. Quant à savoir si en aucune circonstance il ne serait permis d'offrir un sacrifice ailleurs qu'au sanctuaire, c'est là une question entière-

ment étrangère à leur objet. Le Deutéronome lui-même, au ch. XXI vv. 1 ss., justifie la réserve que nous venons de formuler. Il expose en cet endroit les cérémonies par lesquelles devra se faire l'expiation d'un meurtre dont l'auteur est resté inconnu. Les habitants de la ville la plus proche du lieu du crime, devront solennellement immoler, dans un endroit désert, une jeune vache n'ayant encore servi à aucun labeur, n'ayant pas encore porté le joug, et dont le sang servira d'offrande propitiatoire. La présence des prêtres, les invocations qui accompagnent l'action sacrée, montrent suffisamment qu'il s'agit ici d'un véritable sacrifice expiatoire en vue de détourner la vengeance de Jéhova. On ne peut se soustraire aux conclusions que suggère le passage du ch. XXI, en disant que ce règlement prescrit « l'exécution » d'une jeune vache à la place du meurtrier inconnu (1). Peu importe le mot par lequel on désigne l'immolation. Il est bien sûr que la victime ne tient pas simplement la place du coupable et qu'en la mettant à mort, ce n'est pas le *châtiment du crime* qu'on veut lui infliger. D'après le v. 2 il faut qu'on commence par déterminer quelle est la ville la plus proche du lieu où le cadavre a été trouvé, et ce sont les anciens de cette ville qui sont appelés à immoler l'animal en présence et avec le concours des prêtres. Pourquoi les anciens de la ville la plus proche ? Parce qu'une certaine présomption légale existe contre les habitants de cette ville. Ce sont eux avant tout, et le peuple d'Israël par leur entremise, qui doivent se mettre à couvert de la vengeance divine qu'appelle le sang innocent répandu ; c'est donc avant tout *en leur place* que la victime est substituée. Cette signification est clairement exprimée dans la prière que prononcent les anciens de la ville voisine tout en se lavant les mains sur l'animal qui vient d'être immolé : « *Nos mains n'ont point répandu ce sang, et nos yeux n'ont pas été témoins* (du crime) ; sois propice à ton peuple Israël que tu as racheté, Jéhova ! et n'impute point le sang innocent à ton peuple Israël ! » *Et le sang ne leur sera point imputé*, etc. (v. 7, 8) On ne s'explique pas non plus les qualités que doit avoir la victime, à moins de supposer qu'elle doit être offerte à Jéhova, et non pas simplement exécutée. — Dillmann affirme que la jeune vache n'est point une victime expiatoire ; mais les restrictions et les explications qu'il ajoute portent à la conclusion contraire (2). Les

(1) *Wellhausen* : man richtet ein Thier auf dem Hinrichtungsplatze hin. *Proleg.* p. 76. Voir aussi *Dillmann*.

(2) *Num. Deut. Jos.* p. 338 ; ... « die Kuhe, dit Dillm. ... soll stellvertretend für den unermittelten Mörder den Tod erleiden. » Quelques lignes plus haut il avait dit avec plus de raison : « Die Stadt welche sich als nächstliegende ergibt, soll für die Blutschuld eintreten. ... »

conditions exceptionnelles dans lesquelles la victime est immolée, font sans doute que le sacrifice est extra-rituel ; mais elles ne prouvent point, contre l'évidence, qu'il n'est pas un sacrifice. — Cet exemple suffit à démontrer, ce qui d'ailleurs n'avait aucun besoin de l'être, qu'au chap. XII le Deutéronome n'a pas tant en vue de défendre d'une manière absolue tout sacrifice en dehors du sanctuaire, que de défendre l'érection de sanctuaires distincts de celui où Jéhova lui-même aura établi la demeure de son nom.

Mais ce n'est là qu'un point accessoire. Ce qui est plus important, c'est de déterminer le rapport dans lequel se trouvent avec l'histoire du peuple hébreu et avec les autres parties de la législation, les règlements deutéronomiques qui prescrivent ou supposent l'unité de sanctuaire. Nous avons signalé dans le Deutéronome comme une mesure de réforme, la suppression des autels domestiques ou privés. Mais il ne suivait point de là, dans notre hypothèse, que l'institution du *sanctuaire unique* pour le culte national et officiel, fût elle aussi une innovation introduite à une époque récente. La théorie grafienne affirme, elle, que *l'unité de sanctuaire* dut sa première origine à l'œuvre réformatrice de Josias et qu'elle fut l'objet, à cette occasion, d'une législation entièrement nouvelle consignée dans le Deutéronome. D'après les partisans de cette théorie, le culte officiel et public se serait célébré de droit, avant le 7^e siècle, dans une multitude de lieux saints établis sur tous les points du territoire ; les lois deutéronomiques auraient été les premières à changer cette situation, à l'époque indiquée. Les groupes de lois, tels que le petit code lévitique et le code sacerdotal, où la prétendue réforme est censée accomplie, devraient être considérés comme d'origine postérieure au septième siècle et au Deutéronome.

Ce système contredit les résultats auxquels nous sommes arrivé pour notre part dans les pages qui précèdent. L'unité de sanctuaire pour le culte public est supposée dans les lois, reconnues anciennes, du livre de l'alliance aussi bien que dans les lois sacerdotales et le Deutéronome. D'un autre côté, nous avons constaté que le livre de l'alliance et les lois sacerdotales, d'une manière plus ou moins explicite, reconnaissent à côté de l'unique maison de Jéhova des autels privés ou domestiques sur lesquels on avait, dans les immolations pratiquées en vue de la consommation ordinaire, à répandre le sang et à brûler la graisse des animaux pouvant servir de victimes aux sacrifices. Aux termes des dispositions sur l'immolation ordinaire du bétail que nous lisons dans le Deutéronome, ces autels ne sont plus reconnus. Les dispositions en question, qui datent selon toute apparence du 7^e siècle, doivent donc être considérées comme introduites postérieurement aux lois sacerdotales.

Il nous reste à soumettre à un examen critique plus attentif l'hypothèse défendue par les partisans de l'école grafiennne. Nous espérons que cette contre-épreuve servira à faire mieux paraître la solidité de nos conclusions. Voici les deux questions auxquelles se réduit le problème :

1° *Les dispositions du Deutéronome touchant l'unité de sanctuaire peuvent-elles être considérées comme une innovation introduite sous le règne de Josias, au 7^e siècle ?*

2° *Ces mêmes dispositions du Deutéronome, se présentent-elles comme les premières à sanctionner, à réclamer l'institution du sanctuaire unique ?*

I. Un fait général qui domine, jusqu'à une époque très reculée, la période préexilienne de l'histoire des Hébreux, c'est l'existence en dehors du temple de Jérusalem, d'une multitude d'autres sanctuaires, tant dans le royaume du Nord que dans celui du Sud. Ces sanctuaires étaient-ils légitimes ou bien faut-il y voir, conformément à notre hypothèse, un développement abusif des autels qui à l'origine étaient simplement affectés à l'immolation ordinaire du bétail ? Pour nous former un jugement à cet égard nous avons à écouter le témoignage des prophètes et à considérer certains faits historiques.

1° Commençons par les prophètes. Nous rencontrons d'abord *Jérémie* qui exerçait son ministère précisément à l'époque où, suivant Wellhausen, pour la première fois dans l'histoire le droit exclusif du temple de Jérusalem aurait été proclamé ; où pour la première fois il aurait reçu une application pratique sérieuse. Or le témoignage de Jérémie ne répond absolument pas à ce qu'il aurait fallu attendre de lui dans l'hypothèse grafiennne. Voyez VII 2-4, 7, 10-14 ; XXV 29, XXVI. Dans tous ces passages le prophète parle du temple en supposant qu'*aux yeux mêmes du peuple infidèle* il est depuis les temps antiques *la demeure privilégiée de Jéhova, la maison* où son nom est invoqué. La destruction de cette maison, c'est la destruction même du culte de Jéhova ; au sentiment du peuple, le temple ne peut être détruit parce qu'il a été choisi pour demeure par Jéhova et donné par lui aux ancêtres. Jérémie se voit obligé de combattre la confiance exagérée que les Juifs ont placée dans ce sanctuaire. Or de pareilles dispositions se comprendraient à peine, s'il fallait admettre que jusqu'à ce moment le temple de Jérusalem avait simplement été le principal sanctuaire, parmi une foule d'autres également autorisés et d'autant plus importants qu'ils pouvaient paraître consacrés par le culte qu'y avaient pratiqué les patriarches. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est que le roi Joaqim et la foule posent en défenseurs du temple vis-à-vis de Jérémie ; pourtant à cette époque

la réforme de Josias était déjà violée. Ce n'était point par simple fidélité à l'engagement pris sous le règne de ce roi, que le temple de Jérusalem reste aux yeux du peuple ce que Jérémie suppose qu'il est. — Pour le prophète et pour la foule à laquelle il s'adresse, il n'y a en dehors de Jérusalem qu'un seul lieu où Jéhova ait jamais établi la demeure de son nom, *c'est Silo*. Si les Juifs de ce temps n'avaient pas été généralement convaincus, malgré les abus régnants ou à peine supprimés, du droit exclusif du temple, le prophète n'aurait pas eu la moindre peine à confondre l'aveugle confiance qu'ils plaçaient dans cette maison ; il n'aurait pas eu besoin de remonter jusqu'à Silo. Il leur aurait rappelé le sort subi par les sanctuaires fameux du royaume du Nord, Dan et Béthel. Il aurait pu alléguer, comme le parlementaire assyrien à l'époque d'Ezéchias, la ruine des sanctuaires provinciaux sous le roi Josias. Comme argument contre les Juifs infidèles cet exemple aurait eu la même valeur au moins, que celui de Silo. Sans doute on pourra faire observer qu'au moment où Jérémie tient son discours, le Deutéronome est déjà promulgué. Mais notre argument consiste précisément à faire voir d'abord que même après Josias, alors que la réforme de ce roi n'était plus observée, la loi deutéronomique sur l'unité de sanctuaire était considérée par tous comme une loi antique ; ensuite, qu'elle répondait parfaitement à la conscience même de cette partie du peuple dont le prophète accuse l'infidélité. Peut-on concevoir qu'une loi sanctionnant une institution nouvelle, ait pu arriver d'emblée à une autorité aussi incontestée ? qu'elle ait pu, en une douzaine d'années, transformer à ce point la conscience publique que tous subissaient déjà cette étrange illusion, que la maison de Jérusalem n'était ni plus ni moins sacrée que ne l'avait été celle de Silo ? (1)

Après Jérémie nous remontons à *Isaïe*. Wellhausen assure que « pour Isaïe l'importance de Jérusalem ne dérivait pas de son temple ; Jérusalem pour lui, c'était la ville de David, le centre du règne de Jéhova plutôt que le centre du culte. La montagne sainte, c'est la ville entière comme communauté politique avec ses citoyens, ses conseils et ses magistrats », etc. (2). Il ajoute toutefois que, chose assurément surprenante, les contemporains donnaient une autre signification aux paroles du prophète. — Nous ne pouvons alléguer tous les endroits où Isaïe nous présente Jérusalem, la montagne de

(1) Ajoutons que Jérémie, en d'autres matières, suppose aux lois deutéronomiques une autorité depuis longtemps reconnue (Jér. XXXIV 13-14 coll. Deut. XV 12).

(2) *Prol.* p. 25.

Sion, comme le séjour de Jéhova, le centre de son empire. C'est de Sion que Jéhova manifeste ses volontés et exécute ses desseins II 3 ; c'est à Sion que les peuples viennent lui rendre hommage, *ibid.* v. 2. Sion est son lieu, le lieu de son nom XVIII 4, 7 ; XXVI 21. C'est à Sion que se trouve la fournaise de sa colère XXXI, 9. Au milieu de Sion, il manifeste sa puissance, c'est là qu'il est pour le peuple un objet de louanges et de chants sacrés XII 6 etc. Tout cela, dit Wellhausen, le peuple l'entendait en ce sens que Jéhova aurait demeuré à Sion parce qu'il avait là sa maison. Il faut convenir que ce n'était pas un excès de subtilité. Comment Isaïe lui-même se comprenait-il quand il appelait Sion « la montagne de la maison de Jéhova » (II 1) ? Au ch. II qui décrit le triomphe de Jéhova à Sion, les intérêts du culte, les manifestations religieuses ne sont pas absents de la pensée du prophète v. 18 ss. Pour Isaïe aussi c'est bien dans le temple que Jéhova a sa demeure ch. VI. Si la montagne sainte à Jérusalem est le rendez-vous des serviteurs de Jéhova, c'est que là ils iront l'adorer après que leurs autels sacrilèges auront été réduits en cendres et qu'ils auront expié leur infidélité XXVII 9-13 (1). Nous avons entendu que pour Jérémie le temple de Jérusalem avait succédé au sanctuaire de Silo ; chez Isaïe nous trouvons des rapprochements implicites mais nullement équivoques entre le temple de Jérusalem et le tabernacle du désert, IV 5, XXXIII 20 ss. : Sion est la demeure de Jéhova comme le tabernacle l'a été, mais avec cette différence que la « tente » fixée à Jérusalem ne sera jamais transportée. Notez dans le dernier passage le parallélisme entre Sion *קריית מועד* et Jérusalem *אהל בליצן*.

Kuenen prétend qu'Isaïe est favorable à sa thèse « qu'aucun prophète du 8^e siècle ne désapprouve le culte de Jéhova sur les *hauts-lieux* » (2). Isaïe, dit-il, blâme de la manière la plus sévère la *forme* du culte pratiqué sur les *bamoth* et en particulier l'emploi des images (II 8, XVII 8, XXXI, 7) ; le prophète proclame la nécessité d'une réforme ; seulement celle-ci consistera dans la destruction des images d'or et d'argent (II 18-20, XXX 22) et non pas dans la suppression des *bamoth*. — Remarquons tout d'abord qu'au ch. XVII 8 les autels eux-mêmes sont condamnés. Ensuite, dans notre hypothèse, on s'explique très bien que le prophète dirige explicitement sa polémique contre l'idolâtrie à laquelle le peuple se livre sur les hauts-lieux. Les autels ne sont en effet devenus condamnables que par suite des abus

(1) Rappelons toutefois que les chap. XXIV-XXVII ne sont pas reconnus par tous comme étant d'Isaïe.

(2) *Hist. crit. Ond.* p. 197.

auxquels ils ont donné lieu ; de leur nature ils n'avaient rien de représentable, même au point de vue de l'unité de sanctuaire. Or l'abus qui régnait sur les hauts-lieux, ce n'était pas seulement la célébration d'un culte quelconque, mais la célébration de cultes idolâtriques. Quoi d'étonnant dès lors que les prophètes, attaquant les *bâmôth*, fulminent contre l'idolâtrie qui s'y pratique ? De l'exposé sommaire que nous avons fait de sa doctrine, il résulte clairement qu'aux yeux d'Isaïe la demeure de Jéhova est à Sion, pas ailleurs.

Pour Michée (ch. IV) comme pour Isaïe, Sion est le rendez-vous des peuples qui viennent adorer Jéhova. Il est à remarquer que ce prophète, qui respire absolument l'esprit d'Isaïe, nous donne comme appellation équivalente de la montagne sainte sur laquelle Jéhova a établi son trône, celle de « montagne de la maison » (= du temple) *הר הבית* (III 12) ; une preuve manifeste, encore une fois, que c'est bien au temple que Jérusalem doit son importance aux yeux des prophètes du 8^e siècle. Michée ne connaît évidemment qu'une « maison de Jéhova », une « maison du Dieu de Jacob » (I. c. et IV 1 ss.). Dans le passage que nous venons de citer III 12 et qui est appelé *Jér. XXVI 18* par les défenseurs de Jérémie, le prophète exprime d'une manière énergique le dédain que lui inspirent les sanctuaires des hauts lieux ; le comble de l'humiliation et de l'abaissement pour la montagne du temple, c'est qu'elle sera mise au rang des *bâmôth* de la campagne. N'y aurait-il pas ici une allusion à la réforme d'Ezéchias, dont Wellhausen se plaint de ne pas trouver de vestige chez les prophètes ? Voyez encore les premiers versets du premier chapitre où « le temple de la sainteté » de Jéhova est appelé aussi « son lieu ». Au v. 5. le prophète ne trouve pas de meilleure expression pour stigmatiser l'infidélité de Jérusalem que de l'assimiler aux *bâmôth* (1).

Le prophète Amos a spécialement en vue le royaume du Nord ; malgré cela, pour lui comme pour Isaïe et Michée, c'est de Sion,

(1) « Quel est le crime de Jacob (= Israël) sinon Samarie ? Et quels sont les *bâmôth* de Juda sinon Jérusalem ? » On voit par le parallélisme que les *bâmôth* dans la pensée du prophète sont synonyme de prévarication. Kuenen conteste la valeur de ce texte (*Hist. crit. ond.* p. 196 s.) Il propose de remplacer *במִוֹת* par *הַטְּמֵת*. Seulement la difficulté qu'il trouve dans la leçon massorétique n'est réelle que pour son système. Bien que les *bâmôth* fussent répandues sur tout le territoire, on conçoit parfaitement que Michée ait pu appliquer le nom à Sion comme un reproche ou comme une invective, dans l'hypothèse qu'il fut devenu synonyme de sanctuaire illégitime. Nous ne comprenons pas bien la peine que Kuenen semblait éprouver à saisir une chose si simple. Il est à remarquer d'ailleurs que I 5 n'est pas du tout le seul passage de ce genre chez Michée, ce que Kuenen semblait perdre de vue. — Voir le même parallélisme chez Osée X 8.

de Jérusalem, que Jéhova fait entendre sa voix et qu'il exerce sa justice (I 2). Wellhausen estime que ce n'est nullement l'intention d'Amos de dire que Jéhova demeure à Jérusalem et pas ailleurs (1). Il est vrai qu'Amos était Judéen ; mais pourquoi, adressant ses menaces aux habitants de Samarie, ne se serait-il pas placé à leur point de vue ; pourquoi n'aurait-il pas fait partir de Béthel les arrêts de Jéhova, s'il n'avait reconnu à Juda « aucune prérogative » vis à-vis d'Israël ? (2). Remarquons à ce propos qu'*Osée*, le successeur d'Amos, qui a lui aussi exercé son ministère dans le royaume du Nord et qui en était citoyen (3), ne laisse pas d'exprimer la prédilection de Jéhova pour Juda ou Jérusalem (4). Revenons à Amos. Non seulement le prophète présente Sion de préférence à Béthel comme séjour de Jéhova ; il fait entendre contre les autels de Béthel les malédictions divines (III 14, IV 4). Au chapitre V vv. 4 ss. il proclame en termes explicites que ce n'est pas à Béthel que le peuple peut trouver Jéhova : « Voici ce que dit Jéhova à la maison d'Israël : Cherchez-moi et vous vivrez ; mais ne cherchez point Béthel et n'allez point au Gilgal et ne passez point à Beer-Seba ; parce que le Gilgal ira en captivité et Béthel sera anéanti. Cherchez Jéhova et vous vivrez..... » C'est toujours de Sion (I 2) que cet appel se fait entendre. De même au ch. VII v. 9 : « Les *bâmôth* d'Isaac seront démolies et les sanctuaires d'Israël détruits ». Le sens qu'Amos attachait à ses paroles, l'opposition qu'elles renfermaient entre Jérusalem et les sanctuaires du Nord, peuvent d'autant moins prêter à contestation, que les adversaires du prophète, qui assurément ne s'y trompaient point, les comprenaient ainsi : « Va, voyant », lui dit Amasias le prêtre de Béthel, « *va-t-en en Juda et mange ton pain là-bas, fais là-bas le prophète !* Garde-toi de prêcher plus longtemps à Béthel ; car Béthel est sanctuaire du roi et temple national ! » Amasias se rend parfaitement compte que c'est à Béthel même qu'Amos en veut ; c'est pourquoi il le renvoie ironiquement à Jérusalem pour en défendre là-bas les prérogatives, et fait valoir de son côté les titres de Béthel. Au ch. VIII v. 9 le sanctuaire de Dan est pareillement appelé par Amos « le péché de Samarie » (5).

(1) *Die kl. Propheten* p. 67.

(2) Wellh. l. c.

(3) Hosea hat nicht nur im Nordreich gewirkt, er ist auch zweifellos ein Bürger desselben (Nowack *Der Prophet Hosea* p. V-VI).

(4) Os. I 7 ; IV 15 ; VI 10-11.

(5) Nous ne saurions nous rallier au jugement de König, que « la multiplicité des lieux du culte n'est pas encore attaquée par Amos ; qu'elle ne le fut tout d'abord que par Michée » *Einleitung* p. 217. Am. IV 4 et VII 7-11, il n'est pas

Pour *Osée* dont nous avons dit un mot tout à l'heure, il ne faut point perdre de vue que sa prophétie est dirigée tout entière contre l'idolâtrie, telle surtout qu'elle se pratiquait dans le royaume du Nord. Mais malgré que la question du sanctuaire légitime soit étrangère à l'objet de la prédication d'*Osée*, on peut découvrir à cet égard le fond de sa pensée dans les passages indiqués plus haut. En Israël tout est illégitime et coupable, le culte tout entier est rejeté et condamné comme indigne de Jéhova et incapable de lui plaire V 6 ss., VIII 11 etc. D'autre part, en Juda il y a sans doute des abus à réformer ; Juda aussi s'est souillé par le culte des faux dieux et il sera puni (p. e. V 10 ss.) ; mais au moins en Juda le peuple possède les éléments requis pour l'exercice régulier du culte, pour l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu IV 15. C'est pourquoi, malgré les menaces dont elle est parfois l'objet, la maison de Juda trouvera grâce devant lui (I 7 etc.) ; Israël non plus n'est pas condamné sans retour (XI 8 53, XIV 1-9), mais il ne peut retrouver son Dieu qu'en retournant à l'unité avec Juda III 5.

Le prophète *Joël* ne tient compte que du seul sanctuaire de Jérusalem ; c'est là, manifestement, que se concentre d'après lui tout le culte public I 9, 13, 14 ; II 1, 15, 32 (1)

Nous croyons pouvoir conclure de ce rapide examen que le témoignage des prophètes est favorable à notre thèse : l'institution du sanctuaire unique imposée par le Deutéronome, n'est pas une *innovation* introduite au 7^e siècle.

(A continuer.)

A. VAN HOONACKER.

fait mention de l'*idolâtrie* qui aurait été soi-disant le *seul* objet du blâme du prophète. Nous admettons volontiers que cette idolâtrie aura été pour Amos comme pour *Osée*, le crime principal de Samarie. Mais dans sa polémique, occasionnée par le culte impie qui est en honneur dans le royaume du Nord, Amos s'attaque même au caractère simplement *schismatique* des sanctuaires de Béthel et de Dan qu'il *suppose* illégitimes de leur nature.

(1) L'âge de *Joël* est très discuté par les critiques. Un assez grand nombre y voient le plus ancien des prophètes canoniques. D'autres le placent au moins à une époque reculée. D'autres enfin le ramènent à une époque très récente, après la captivité de Babylone. — Renan émet l'avis que le livre de *Joël* a peut-être Amos pour auteur.

COMPTE-RENDU.

“ Estadismos de las Islas Filipinas, ó mis Viajes por este país, por el Padre F. Joaquín MARTINEZ DE ZUÑIGA, Agustino calzado. — Publica esta obra por primera vez, extensamente anstada. — W. E. RETANA. Madrid. Diciembre de M.DCCC.XCIII. ”

Tel est le titre *in extenso* d'un ouvrage précieux que vient de publier W. E. Retana, et pour lequel il n'a épargné ni son temps, ni ses soins, ni ses dépenses, ne reculant devant aucun sacrifice pour perfectionner son œuvre et s'y dévouant tout entier. C'est ainsi qu'il fut amené à visiter Valladolid, Burgos, Avila, Ocaña, etc., tous les lieux enfin où il y avait un document utile ou intéressant à consulter. C'est à Paris qu'il a fait fondre des caractères spéciaux d'imprimerie et fabriquer le beau et solide papier de ses deux volumes sur les Philippines.

L'ouvrage du P. Joaquín Martínez de Zuñiga est remarquable à tous égards, mais avec le grand nombre d'additions, annotations et appendices dont l'a enrichi M. Retana, il constitue une véritable encyclopédie philippinaise, un monument unique pour l'étude du grand archipel magellanique. Le texte de Zuñiga remplit 670 pages d'impression serrée, il a été augmenté par M. Retana de 664 autres pages, dont 38 pour le prologue et 626 pour neuf Appendices qui sont autant de Mémoires spéciaux dignes de fixer l'attention du monde savant par l'exactitude des renseignements de toutes sortes qu'ils fournissent sur l'histoire, la géographie, la statistique, la biographie, l'ethnographie la topographie, la géologie, l'histoire naturelle, l'agriculture, l'industrie et le commerce des îles Philippines.

De cette mine abondante nous nous contenterons de signaler quelques filons, et plus particulièrement les Appendices suivants :

1^o les origines de la fondation de l'imprimerie aux Philippines, avec le catalogue complet des livres imprimés et des imprimeurs, depuis 1610 jusqu'à la fin de l'année 1893 ;

2^o la transcription en *fac simile* de frontispices d'ouvrages rarissimes, absolument inconnus aux Philippines ;

3^o un catalogue bibliographique contenant, outre les descriptions détaillées de plus de quatre cents ouvrages, des notes critiques et des extraits des passages les plus importants ;

4^e l'appendice coté C où se rencontrent neuf cents notes géographiques par ordre alphabétique ;

5^e les appendices D et E où sont classées méthodiquement une multitude de notes relatives à l'histoire naturelle.

Enfin cette ample collection de renseignements curieux et instructifs se termine par de nombreuses notices biographiques qu'il serait bien difficile de trouver ailleurs. Nous ne résistons pas à l'envie de mentionner ici celle relative à un jeune héros, le type du Castillan chevaleresque du XVI^e siècle ; nous voulons parler de don Juan de Salcedo, le petit fils du *Conquistador* des Philippines, du fondateur de Manille, le célèbre Miguel Lopez de Legazpi. On sait que Legazpi parti du port de Natividad, en la Nouvelle Espagne, le 21 novembre 1564 était arrivé le 27 avril 1565 dans la rade de Mandave, île de Cebou, et qu'il ne quitta cette île que six ans après, le 15 avril 1571, pour aller conquérir Manille.

Le 20 août 1567 arriva dans Cébou, avec deux cents hommes partis de Mexico, don Juan de Salcedo fils de Pedro de Salcedo et de Theresa de Legazpi. L'année suivante le roi de Cébou et son fils âgé de vingt cinq ans recevaient l'un et l'autre le baptême ; Legazpi était le parrain du père et Salcedo le parrain du fils.

Don Juan de Salcedo n'avait que dix-sept ans lorsqu'il débarqua dans l'île de Cebou, mais il se fit remarquer promptement entre tous ses compagnons d'armes par sa bravoure chevaleresque, son activité infatigable et son caractère audacieux et entreprenant.

Envoyé par son aïeul à la conquête de Manille sous les ordres du Mestre de camp Martin de Goyti, il pénétra dans l'intérieur du pays en remontant le Pasig et mit en fuite les naturels ; c'est là qu'il reçut sa première blessure et fut atteint d'une flèche au genou. Nul plus que Salcedo ne contribua à la conquête de la grande île de Luçon, dont il fut le premier à découvrir les diverses provinces. Manille conquise ainsi que les *pueblos* d'alentour, le jeune capitaine voulut reconnaître les provinces du Nord. Il arma à son compte une expédition et Legazpi lui donna quarante-cinq soldats espagnols. Avec cette petite troupe il sortit de Manille le 20 mai 1572 ; il ne devait plus revoir son aïeul qui mourut dans cette ville le 20 août de cette même année, à l'âge de soixante-dix ans. Au troisième jour de navigation, il arriva à la pointe de Bolinas, y fit rencontre d'un grand Sampan chinois qui emmenait en esclavage des Tagales et leur chef, et les rendit à la liberté. Les Tagales qui n'étaient pas accoutumés à de tels actes de générosité, en furent si vivement touchés que d'eux-mêmes ils se reconnurent vassaux du Roi d'Espagne.

Continuant sa route vers le nord, Salcedo fut le premier *descubridor* et *conquistador* des provinces de Zambales, de Ilocos où il fonda la ville de Vigan, de Cayagan, puis de celles de Tayabas et de Camarines au Sud. Avec une poignée d'hommes il avait conquis la Laguna, il en fut de même pour la province de Camarines fameuse par ses mines qu'il alla visiter ; il y fonda sur la rivière de Bicol une ville qu'il appela Santiago de Libón. Il vainquit les naturels de l'île de Mindoro et les soumit à l'obéissance du roi d'Espagne.

Il était mestre de camp et gouverneur de la province de Ilocos, en résidence au port de Vigan, lorsque voyant passer une flotte de soixante-deux Sampans et supposant avec raison qu'ils allaient assaillir Manille, il rassembla à la hâte tous ses Espagnols et s'embarqua pour défendre la capitale ; c'était la flotte du fameux corsaire chinois Li Ma-Hong, la terreur des côtes des Philippines qui vint attaquer Manille en 1574.

Le désir de revoir ses sœurs qui étaient restées à Mexico fit que don Juan de Salcedo demanda un congé pour retourner au pays natal, mais avant de s'embarquer pour la Nouvelle Espagne, il se mit en route pour les mines de Ilocos, dans le dessein d'y recueillir quelques échantillons de métal et de les faire examiner à Mexico. Après deux jours de marche, malade de la fièvre il but de l'eau d'un arroyo et mourut quelques heures après, le 11 mars 1576, à l'âge de vingt-sept ans, laissant la réputation d'un des plus nobles et les plus purs représentants de cette chevalerie espagnole qui, à cette époque, brillait du plus vif éclat.

ARISTIDE MARRE.

NÉCROLOGIE.

C'est avec une vive peine que nous venons annoncer à nos lecteurs la mort de deux savants des plus distingués MM. T. de Lacouperie et J. Darmesteter qui laissent après eux une renommée justement acquise par des travaux des plus importants. Le monde de la science ressentira vivement leur perte.

Nous ne pouvons pour le moment que signaler ces tristes événements, réservant pour un autre numéro de cette revue une juste appréciation de leurs écrits et de leurs mérites.

ANNÉE 1894.

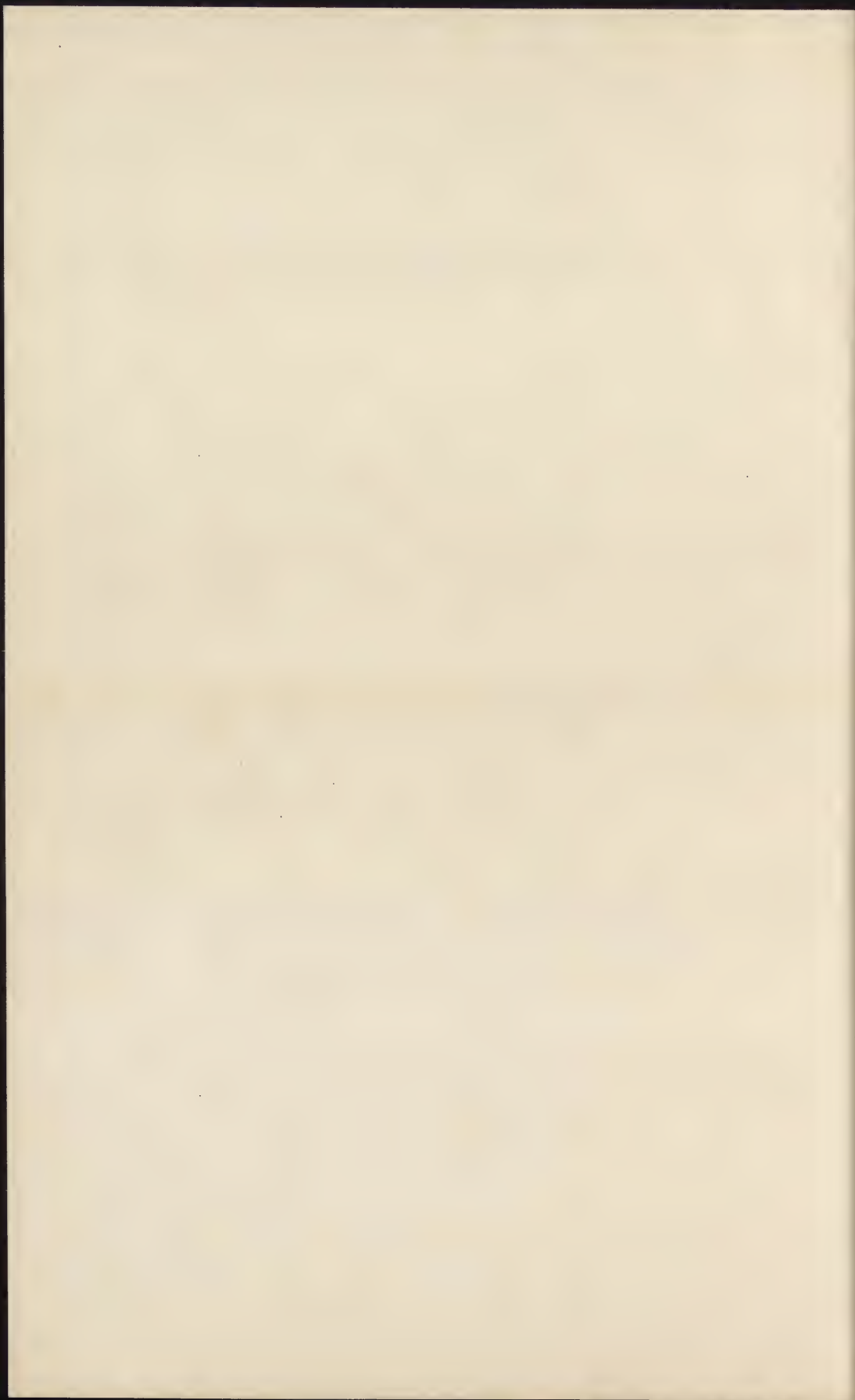
C. DE CHARENCEY. Americana.	58
C. DE HARLEZ. Les 15 premiers siècles de l'histoire des Chinois. 5, 97, 221.	427
R. DE LA GRASSERIE. Essai de syntaxe générale	34, 183, 205, 383, 503
— De la parenté entre l'Egyptien, les langues Sémitiques et les langues Indo-Européennes	78, 149, 269, 321
FL. DEMOOR. Agonie et fin de l'empire d'Assyrie	239
F. DE VILLENOISY. Origine des premières races ariennes d'Eu- rope	62, 130
A. GUELUY. A propos d'une préface. — Aperçu critique sur le bouddhisme en Chine au 7 ^e siècle	437
E. LEFÈBURE. Une tradition africaine sur l'ivoire.	25
— La lumière zodiacale d'après les anciens	176
— Sur les noms royaux de la dix-huitième dynastie égypti- tienne	482
A. MARRE. Malais et Siamois — De l'esclavage dans la pres- qu'île malaise au XIX ^e siècle	464
MINAS TCHÉRAZ. Vie et poésies de Bédros Tourian	357
P. NOMMÉS. Recherches sur la Kabbale	113, 254, 347
A. VAN HOONACKER. Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux	195, 299, 403, 533
A. WIEDEMANN. Le roi dans l'ancienne Egypte	367, 450

COMPTES-RENDUS.

EDOUARD CHAVANNES. Les inscriptions des Tsin	93
GEORG. EBERS. Antike portraits.	90
M. TOUCHER. Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté	89
J. FUMAGATTI. Bibliografia etiopica	92
JOAQUIN MARTINEZ DE ZUNIGA. Estadismos de las Filipinas	542
* * * La Révolution Française en Hollande et la République batave.	436

NÉCROLOGIE.

J. DARMESTETER.	544
T. DE LA COUPERIE	544
PIERRE VAN BENEDEN	94



LE MUSÉON.



LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XIV

JANVIER 1895

LOUVAIN

J -B ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1895

12831

QUELQUES PAGES

DE LA

LITTÉRATURE DES PEAUX ROUGES.

On sait que les derniers des anciens maîtres de l'Amérique du Nord sont bien près de disparaître entièrement. Traqués comme ils le sont par les Yankees et les Mexicains, privés de leurs moyens d'existence paisible par la spoliation de leurs territoires ils ne tarderont pas à périr jusqu'au dernier.

Il nous est bien difficile de croire qu'ils n'étaient pas dignes d'un meilleur sort et que mieux traités par les envahisseurs du Nouveau-Monde ils auraient résisté à toute tentative de civilisation. Ils auraient pu, du moins, vivre côte à côte avec leurs spoliateurs dans des relations pacifiques qui auraient adouci leurs mœurs et produit un état de sociabilité heureuse pour les deux partis.

Les monuments architecturales et littéraires que nous ont laissés les races éteintes prouvent surabondamment que l'intelligence et le goût ne leur manquaient aucunement ; rien ne permet de soutenir que ces facultés étaient arrivées chez eux à leur apogée et n'étaient plus susceptibles de développement.

Les archéologues et les linguistes des Etats-Unis s'appliquent aujourd'hui avec ardeur à ressusciter les restes de ces civilisations disparues et leurs livres nous fournissent en ce qui les concerne, des renseignements dignes du plus haut intérêt.

Notre intention n'est nullement aujourd'hui de donner à nos lecteurs un aperçu de ces travaux aussi nombreux que considérables. Certes les savants européens si dédaigneux de ces choses lointaines seraient bien étonnés si on leur en disait et le

nombre et la valeur. Les dialectes algonquins seuls ont fourni la matière d'un gros volume in 8° à 2 colonnes pour l'unique énumération des travaux dont ils ont été l'objet.

Mais notre but est des plus modestes ; nous voulons seulement faire connaître quelques produits littéraires de deux tribus à peaux-rouges, les Ponkas et les Omahas habitent le versant est des Andes entre le Wyonning et le Niobrara. Nous les devons aux savantes recherches d'un missionnaire qui a passé plusieurs années dans ces régions et qui les a recueillis avec un soin pieux, le R. J. O. Dorsey. Ils sont écrits dans une langue que le docte compilateur appelle *Cegiha* et dont l'étude n'est point indigne du philologue. C'est un recueil de fables, de mythes, de lettres, de récits qui nous fait concevoir une idée assez favorable de l'état intellectuel du peuple chez qui ces différents morceaux ont vu le jour.

Notre intention n'étant que d'en donner une idée, nous nous bornerons à quelques extraits de l'énorme volume que nous devons au zèle éclairé du Ministère de l'Intérieur de la Grande République.

Disons d'abord quelques mots de la langue de ces différentes pièces.

Le *Cegiha* est généralement harmonieux ; il ne compte guère que des sons ouverts et émis sans efforts ; point de gutturales profondes ou d'aspirations fortes, point d'accumulation de consonnes, mais en revanche un vocalisme très riche ; quatre ou cinq espèces d'*a* simple et autant d'*a* nasalisés, des *e*, des *i*, des *o* et des *u* également nombreux, des sons intermédiaires entre les explosives et les tenues et deux degrés d'explosives, ce qui donne trois degrés de *k* et de *t* et deux *b*, diverses palatales, etc.

Il y a ainsi des *k* et *t* soit fortement expirés, soit lancés sans effort, soit amenés à un degré qui les rapproche de *g* et de *d*.

Toutes les syllabes sont ouvertes, se terminent par une voyelle, à moins qu'une contraction n'ait amené la chute du son final.

La grammaire est simple, sans flexion, ni incorporation

interne ou externe comme dans les langues agglutinantes ou polysynthétiques. Il n'y a que les pronoms qui se joignent ou se soudent aux noms et verbes. Ex. *Içâça*, il le plaça.

Les êtres animés et inanimés constituent des genres différents. Et même le démonstratif qui accompagne un nom (le suit) change selon que l'être animé qu'il détermine est en mouvement ou non. Ex. *Iktinike ama açe*. (L') Iktinike (mauvais génie) était en route. Et *Gigă a Iktinike aka* « viens dit l'Iktinike » *Aka* est sujet immobile et *açe* sujet en mouvement.

La construction des phrases se fait ainsi : *sujet, verbe, attribut*. « Le buffle est sauvage » comme dans nos langues ; mais le complément direct se met après le sujet et avant le verbe et ce complément est marqué par un pronom s'accordant avec lui et placé après le verbe, d'après cette forme : « L'homme une rose cueille elle ». *te-nuga çin t'ęaçe ă*. Le buffle (tenuga) Vous tuâtes lui.

La place régulière des mots peut être modifiée pour produire des effets de style, appeler l'attention spécialement sur une idée : « Sauvage est ce buffle ». La phrase précédente *te-nuga* etc. en est un autre exemple.

Les déterminatifs spéciaux se placent après l'objet déterminé, la préposition après le nom : *te win*, buffle un ; *wakia maji*, je fais ne pas. Mais *Edi pi*, là je fus ; *edi bça*, là je vins. De même : *nanka kedi*, sur le dos. La conjonction aussi après le verbe. Ex. *Weduba tedihi ki*, la quatrième fois (il) fut arrivé quand.

Ajoutons un dernier trait qui prouvera que le même procédé grammatical peut se rencontrer chez deux peuples sans provenir d'une même source.

En Çegiha comme en Mandhou les termes : *on dit, il est dit, ils dirent* et autres formes du verbe *dire*, sont employés à la fin des phrases d'un récit, d'un discours, sans rapport direct avec les termes de la phrase. Ainsi *amama, biama* etc. sont employés comme *sese, serengge, sahabi* et autres formes.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur ces particularités de cet idiome ; j'ai voulu simplement faire voir qu'il était sus-

ceptible de devenir une langue littéraire et de servir d'instrument de civilisation, si l'on avait bien voulu se donner la peine de cultiver les facultés intellectuelles de ces peuplades au lieu de procéder par suppression violente.

Voici maintenant quelques spécimens de leur savoir faire.

Le premier est un récit personnel, tout naïf, mais dont la conclusion n'est pas sans une pointe d'*humour* de bon goût.

Je traduis en suivant le texte, non sans tenir compte de l'ouvrage de M. Dorsey.

MA PREMIÈRE CHASSE AU BUFFLE.

« Trois fois j'y fus (à cette chasse) ; mais d'abord j'y fus tout petit. Aussi sur les buffles je ne lançai point de flèche, mais les chevaux qui portaient leurs charges je les gardais pour les chasseurs qui traquaient les troupeaux sauvages.

La première fois que nous fûmes à ce siège, je voulus tirer sur ce gibier. Peut-être, (dit mon père) votre cheval vous jetterait par terre et les buffles vous frapperaient de leurs cornes. J'étais irrité (de cette réponse).

Vers la montagne mon père m'entraîna : nous nous assimes ; nous regardâmes attaquer les buffles. Mon père me parlait mais je ne lui répondais point.

Mais voilà qu'un buffle se dirige vers les tentes, un homme ; un seul le poursuit. C'était un taureau, un mâle sauvage ; il s'élança sur l'homme à plusieurs reprises.

Viens ici, dit mon père ; et moi je liai ma jument, mon grand et fort cheval au poil rouge. Mon père avait un léger fusil ; je le pris et m'avançai vers le lieu du combat. Quand j'arrivai le buffle-mâle immobile se tenait debout. Le chasseur lui lança subitement une flèche et le blessa au dos. Et l'animal s'élança sur nous ; le cheval que je montais bondit quatre fois et se jeta au loin me lançant sur le sol. Le buffle était tout près de moi, lorsque tout à coup il tourna sur lui-même et s'enfuit.

(Relevé) je voulus le percer mais en vain, il était trop loin déjà.

Je regagnais le logis ; là ma mère reprochait à mon père ce qui s'était passé. Quand elle me vit revenir avec la bride abattue le long du cou de mon coursier, elle comprit tout.

Mon père silencieux, était assis et souriait. Ce buffle tu l'as tué, me dit-il.

Et moi je ne répondis pas.

UN COMBAT ENTRE LES PÂNIS ET LES PONKAS.

Mon père s'en allait au combat, il chantait sans cesse. Il marchait, marchait avec ardeur et son chant n'était point interrompu. La nuit il se couchait à terre et chantait encore. C'était alors un jeune homme plein de vigueur.

Partis en éclaireurs, ils revinrent un jour, ils avaient découverts des traces d'hommes. Revenus précipitemment, Chef de nos guerriers, dirent-ils, des hommes marchent contre nos demeures, en longues files.

Quoi ! s'écria le chef ; assurez-vous de la chose ; recourez aux animaux sacrés.

Trois guerriers passèrent près d'eux, « Viens, grand chef » dirent-ils, laisse-nous les tuer ». Mais il s'y refusa.

La nuit survint pleine de ténèbres. Hou-hou, hou-hou. C'est le bruit du tambour qu'on frappe. Ce sont les Pânis. A ce bruit mon père éveille son jeune compagnon. « Lève-toi », lui crie-t-il, et tous deux courent dire au Grand chef : Le battement du tambour se fait entendre ; des guerriers en leur camp sont proches d'ici.

Le jour et la lumière reprirent peu après ; les soldats revenaient suivant le cours du fleuve ; ils regagnèrent leurs tentes sans avoir découvert les Ponkas.

Un d'entr'eux revénait seul. « Nous sommes voués à la mort », dirent les Ponkas ; « que celui-ci meure avec nous ».

Mon père partit en éclaireur ; la route de l'ennemi était proche, mon père accourut l'annoncer au chef. Habile coureur, il devança tous ses compagnons et atteignit le Pâni qui s'enfuit en jetant sa robe. Mon père le frappa de ses flèches à coups réitérés.

L'armée survint et enveloppa les Pânis mais ils forcèrent leur route à travers nos rangs et s'enfuirent et dans leur fuite ils passèrent devant mon père posté en sentinelle. Il brûlait de leur lancer ses flèches, d'en tuer un grand nombre. Mais s'il se découvrait seul contre cette foule, il se perdait inutilement.

Qemancin le vaillant guerrier tua quatre Pânis ennemis, les Ponkas l'ont vu les perçant de ses traits. Mais après mon père il fut le seul qui donna la mort à nos ennemis. Les Ponkas n'en tuèrent aucun mais les Pânis firent un massacre des nôtres. Cinq seulement revinrent vivants, en guerriers ; tous les autres s'étaient enfuis et cachés dans les fourrés.

Le lendemain ils se réunirent, on les vit revenir maigres, affamés, entièrement nus ».....

Ce qui suit est une longue relation des traditions primitives de la tribu ; nous en extrayons les passages principaux.

LES PREMIÈRES COUTUMES.

« Nos ancêtres cherchèrent ce qui pouvait diriger la conduite du peuple, ce qui pouvait le rendre juste et droit.

Ils firent deux tentes sacrées et une autre encore. Et les chefs se rassemblèrent et ils délibérèrent entr'eux.

Ils consacrèrent le pilier de cèdre et de cotonnier et deux pipes.

Après cela ils choisirent leurs chefs supérieurs et chaque clan se constitua en sous-tribus particulières et ces sous-tribus s'échangèrent leurs coutumes sacrées.

Les deux tentes sacrées ils les élevèrent pour le buffle et la troisième pour les hommes, pour savoir les tuer à la guerre (1).

Quand ces objets consacrés (2) furent finis, les chefs qu'ils s'étaient donnés leur dirent :

Respectez ces deux tentes que vous avez faites ; quand vous formerez le cercle de vos tentes, celles-ci s'élèveront au milieu.

(1) Non point en leur honneur.

(2) Le texte ni le commentaire de M. D. ne nous expliquent à qui ces tentes étaient consacrées. Mais d'autres passages indiquent clairement que le terme final de ce culte était le *Grand Esprit*.

Tout ce que vous avez de précieux donnez-le leur toujours, et vous jeunes gens, sollicitez de nous l'autorité de chef que vous pouvez désirer. Ainsi vous serez toujours vaillants de cœur et hardis.

Si vous êtes généreux envers les étrangers, vous pourrez peindre le front de vos enfants (ce qui sera une marque d'honneur). Si par là vous vous appauvrissez, vous serez grands et la postérité quelque'éloignée qu'elle soit en gardera le souvenir.

2. Alors on parla de lever le camp et de se mettre à la poursuite des buffles. On les chassa et quand on revint on alla poser des robes précieuses sur le pilier sacré de la tente. Et cela fut la coutume.

Lorsque le foyer réunit les guerriers, on réserva et rassembla les langues des animaux tués pour les offrir à la tente sacrée.

Près des buffles morts le grand chef disait aux jeunes gens : Réunissez ces langues et portez-les à la tente sacrée. Et d'un bout de leur arc, les jeunes gens perçaient les langues et les portaient contre leurs poitrines, l'arc tendu sur l'épaule et tenu par la corde.

Puis ils retournaient en hâte au logis et le soir ils cuisaient les langues qu'ils reportaient à la tente chapelle. Là les chefs assemblés, portant la robe à rebours, mangeaient ces chairs consacrées après les avoir déposées un instant au coin inférieur de leur vêtement.

Et celui qui présidait à la fête restait seul assis et chantait.

.

Quand la chasse avait été abondante, les chasseurs retournaient au logis. Là le grand chef les réunissait et leur faisait faire une cérémonie sacrée.

Aux deux tentes sacrées on cuisait des pièces de buffle séchées et l'on se rassemblait tout autour.

Cent jeunes gens y étaient appelés ; ils y venaient la ceinture défaite et se rangeaient en cercle autour des tentes sacrées.

Là venaient les braves portant une robe élégante, ils y mangeaient les chairs et là cessait le repas.

Puis suivant la ligne des tentes ils enlevaient parci parlà les

bâtons de soutien pour les porter aux lieux sacrés et ceux auxquels ils les enlevaient ne faisaient aucune opposition.

Au moyen de ces bois ils construisaient une longue tente et répandaient de la viande séchée tout du long de ses bords. Le chef sacrificateur en posait quatre morceaux au centre de la tente, les couvrait d'argile rouge et frottait de ce composé le pieux sacré dressé au milieu.

Puis les guerriers simulaient un combat, quatre figures de paille représentaient les ennemis, Les cavaliers galopaient tout autour. Ils tiraient quatre coups sur ces simulacres, les renversant chaque fois jusque sur le sol.

Enfin après quatre charges simulées les ennemis s'avouaient vaincus. Ils se rendaient auprès du gardien de la tente où la pipe sacrée était déposé; ils enveloppaient celle-ci dans une robe et dès lors elle devenait un instrument sacré. On l'employait dans les cérémonies et les chefs en fumaient assis, soufflant au loin la fumée. Eux seuls pouvaient le faire.

.

Le paragraphe 5 nous apprend que ces cérémonies étaient suivies de danses. Les chefs des clans averti par le gardien des Pipes sacrées, allaient inviter les jeunes gens à cette partie.

Les chanteurs se tenaient au milieu; les vieillards autour du pilier. Des tambours et des craquettes accompagnaient les danses. Les jeunes gens dansaient autour d'eux, les filles formaient un cercle extérieur. Les porteurs des deux Pipes sacrées conduisaient les rangs de danseurs, les tenant sous leurs bras bien remplies.

.

Ces cérémonies se font encore aujourd'hui; mais il semble que ces peuplades n'aient plus guère connaissance de leur origine ni de leur signification.

.

Les mythes, les légendes et les historiettes abondent aussi dans ce recueil mais la plupart ne présentent qu'un intérêt des plus médiocres.

Certains personnages y jouent un rôle fréquent. Celui qu'on

y rencontre le plus souvent est un certain Iktinike espèce d'ogre et d'Uilenspiegel toujours prêt à nuire ou à jouer de mauvais tours aux êtres humains (1). Le lapin y joue aussi un rôle prépondérant.

Le soleil et la lune y ont également leur place.

Voici un très court mythe relatif à ces astres.

LE SOLEIL ET LA LUNE.

« La lune dit un jour au soleil : Vraiment, vous me faites perdre patience. Je cherche en vain à réunir les hommes ; vous les dispersez constamment. Ainsi vous êtes cause de leur perte.

Moi ! repartit le soleil ; je voudrais voir croître les peuples ; c'est pourquoi je les disperse. Mais vous, vous les plongez dans les ténèbres et c'est ainsi que vous en faites périr un grand nombre par la faim.

Peuples, je vous ferai mûrir, je vous regarderai d'en haut. Quelles que soient vos occupations, je les réglerai convenablement.

Et moi, repliqua la lune, je résiderai aussi là-haut. Je vous rassemblerai ; quand il fera obscur, je vous réunirai tous et vous dormirez. Moi aussi en toute occupation à laquelle vous vaquerez, je dirigerai vos pas.

Le soleil et moi nous irons par la même route, je le suivrai.

La lune est comme une femme qui porte toujours une marmite à son bras ».

LA VOCATION DU JEUNE HOMME.

Son père était chef de tribu. Un jour il me dit : Va, mon fils ; mets-toi en route, chasse ou travaille. Quand je croupissais dans la fainéantise, je n'avais rien. J'ai travaillé, j'ai fait tous

(1) Chez les Jowas, Iktinike est le fils du soleil. Il fut chassé du ciel pour avoir outragé son père. Précipité sur la terre il s'attacha aux hommes pour les tromper, les tourmenter. Cependant les Jowas lui attribuent toutes les inventions utiles, tandis que selon les Annales on ne lui doit que les inventions guerrières.

mes efforts en voyageant, en chassant. Je ne suis pas devenu grand sans mérite. Si tu restes ici inactif, tu ne seras jamais un chef. Si tu écoutes mes désirs, tu seras grand.

Et le jeune homme répondit : Viens, Père, je pars pour la chasse. Selle mon cheval. Il partit aussitôt et rencontra des élams. Il descendit de cheval, lia son coursier et gravit le mont où se tenaient les animaux ; il grimpait sur ses pieds et ses mains. Il les atteignit, tira sur le plus proche et le blessa légèrement. Se mettant à sa poursuite, il courut une longue route. L'élam était bien loin ; sa monture était à une grande distance. Pris d'une soif intense, impatient de cette souffrance, il recourut à son cheval ; mais tout-à-coup une source jaillit sous ses pas. Alors s'adressant à Dieu, il lui dit : C'est bien, O Wakanda (1), je vivrai. Je pensais devoir mourir, mais vous m'avez sauvé ; vous m'avez donné la vie.

Il voulut alors porter ses lèvres à la source, mais un serpent en jaillit aussitôt. Reculant d'épouvante le jeune homme s'écria : O Wakanda ! je pensais vivre, et voilà que je suis près de mourir ! Il revint une et deux fois à la source et ces deux fois le serpent bondit de nouveau contre lui. A la quatrième fois le serpent disparut, mais à sa place une belle femme présenta un verre d'eau pure au jeune homme qui put se désaltérer à son aise.

Vient alors toute une suite d'aventures. Notre jeune homme épouse la femme-serpent. Trahi par elle, il la tue ainsi que tous les gens de son village. Finalement il retourne chez son père qui lui fait fête et lui donne une autre épouse.

.

Pour terminer, *paulò majora canamus*.

Une peuplade qui n'habite pas très loin de nos Ponkas, les Zunis, possèdent un poème cosmologique qui n'est qu'entre les mains de leurs prêtres et que ceux-ci dérobent avec vigilance

(1) Qu'est-ce que ce Wakanda ? C'est l'esprit supérieur, le Grand Esprit. *Wakanda* est « sacré, saint, divin » *Wakanda* est ce qui doit être tenu comme sacré, adoré *Wakan tanka* est spécialement le « Grand Esprit ».

aux yeux des profanes. Ils le répètent ou le chantent entre eux, en certaines grandes cérémonies pour ne point en perdre la connaissance ni celle de l'origine de l'humanité et de leur race. C'est une œuvre longue et diffuse dont nous ne pouvons donner qu'un résumé très court.

L'ORIGINE DE L'HUMANITÉ.

Les prêtres zunis ne cherchaient point à expliquer l'origine du monde, ni la divinité. Leur épopée commence au moment où tout se produit sur la terre. Celle-ci avait quatre seins, quatre cavernes immenses superposées. Le premier homme apparut dans la caverne inférieure et s'y multiplia. Mais là il faisait obscur et les humains, se sentaient malheureux. Il vint à naître parmi eux des hommes éclairés auxquels les prisonniers de la caverne demandèrent de les délivrer de cette situation misérable. On adressa la prière au Soleil-père. Celui-ci créa deux hommes de sa substance et les envoya au secours des suppliants. Ils fendirent la terre au moyen d'un couteau magique, posèrent une échelle et firent monter les prisonniers dans la caverne immédiatement supérieure. Là l'espace était plus large et l'obscurité moins profonde. Mais les hommes ne s'y trouvaient point encore heureux. De là nouvelles supplications nouvel envoi de secours par le Soleil et seconde ascension.

Ainsi de montée en montée les hommes arrivèrent à la surface de la terre et jouirent de la lumière du soleil, leur père.

Or le monde était couvert d'eau et dans une continuelle fluctuation. Des tremblements de terre continuels en troublaient la surface. Des animaux étranges, monstrueux, apparaissaient de divers côtés. Mais au milieu était une île où les enfants du Soleil conduisirent les hommes délivrés des ténèbres. Mais l'éclat du soleil les brûla et les éblouit.

Un nouveau secours envoyé du Soleil les tira de cette position fâcheuse.

Cependant la surface du monde restait perdue dans l'eau et inhabitable. Par le conseil de leur père, les deux fils du Soleil

placèrent leurs boucliers magiques sur les eaux et sur celui-ci, l'arc-en-ciel ainsi que les rayons de la foudre se coupant à angle droit. Alors l'ainé lança sa flèche au point de jonction de ces éléments ignés ; l'éclair jaillit de toute part, le feu se répandit sur toute la surface de la terre et notre globe se trouva desséché. Les hommes purent y habiter, mais les monstres féroces les dévoraient. Les deux fils du Soleil considérant que l'homme était sans défense contre ces ennemis armés de griffes et de dents, en tuèrent un grand nombre avec le feu de l'éclair, les transformant en statues de pierre. C'est pourquoi on rencontre encore par-ci par-là des monstres en pierre. C'est ainsi aussi que la terre devint solide et habitable pour les enfants des hommes qui s'y fixèrent et la cultivèrent sans plus craindre les monstres pétrifiés

Les Zunis rattachent à cet épisode cosmogonique les animaux de pierre que leurs prédécesseurs ont taillé dans les montagnes et les rocs isolés (1). Ils attribuent à leur rencontre un pronostic heureux à cause du pouvoir magique dont ils étaient doués, pensent-ils, aux premiers temps du monde et qui est resté inhérent à leurs restes pétrifiés (2).

De là aussi la croyance au pouvoir des fétiches.

Notons encore que dans leur caverne obscure les hommes étaient à peu près nus, ne portant qu'une ceinture de joncs ou d'herbes et des sandales.

(1) Cf. Powell, Annual Report 1880-1882 p. 13.

(2) Souvent aussi il n'y a là que des ressemblances lointaines et accidentelles entre un fragment de roc et une forme animale.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

(LOIS DEUTÉRONOMIQUES.)

B.

2° Jetons à présent un coup d'œil sur les grands traits de l'histoire.

Nous verrons que le jugement si souvent répété de l'auteur du livre des Rois, condamnant comme illégal le culte célébré sur les hauts-lieux, n'est pas aussi contraire qu'on l'assure, à la leçon qui se dégage des événements.

Ici notre tâche se trouve beaucoup simplifiée par la dissertation que vient de publier un de nos élèves, M. H. Poels : *Le sanctuaire de Kirjat-Jearim, étude sur le lieu du culte chez les Israélites au temps de Samuël, suivie d'une notice historique sur la situation du peuple hébreu à la même époque*. (1) Dans cette étude M. Poels arrive à la conclusion, appuyée sur l'examen critique des faits, que l'histoire religieuse de l'époque de Samuël, loin de fournir la preuve apodictique de l'existence de plusieurs sanctuaires également légitimes en ces temps reculés, témoigne d'une situation absolument contraire. La thèse semble paradoxale. Mais on ne l'écartera point par une simple fin de non-recevoir. Les judicieuses observations présentées par M. Poels sur l'identité des sanctuaires de Kirjat-Jearim, de Gibeon (=Gibea, Geba), de Nob, de la Mispa et du Gilgal, méritent tout au moins d'être prises en sérieuse considération.

Mais l'auteur du livre des Rois (2) ne nous apprend-il pas lui-même qu'avant la construction du temple de Salomon, le culte sur les *bâmolh* était la règle en Israël ? C'est là, nous en convenons, le sens naturel du passage. Nous avons déjà plus haut rencontré le texte interprété

(1) Louvain, J.-B. Ista. — Gand, H. Engelcke 1894.

(2) 1 R. III 2 : ... *Cependant le peuple immolait sur les hauts-lieux ; car jusqu'à cette époque il n'était point bâti de maison pour le nom de Jéhova.* — Au verset suivant l'éloge de Salomon est accompagné de cette restriction : *Cependant il offrait des sacrifices et brûlait l'encens sur les hauts-lieux.*

de cette manière chez M. Vigouroux. Cet auteur croyait y trouver la confirmation de son opinion, que jusqu'au jour où Jéhova fit choix de Jérusalem comme lieu de sa demeure, la loi sur l'unité de sanctuaire n'avait pas été pratiquement obligatoire. D'autres en concluent naturellement que cette loi n'existait pas ; qu'elle n'exista pas davantage durant plusieurs siècles après ; que si le narrateur sacré date l'entrée en vigueur de la loi, de la construction du temple de Salomon, c'est uniquement par esprit de système et sous l'empire des idées régnantes à l'époque où il écrivait. A cette théorie nous opposons le fait déjà signalé à l'encontre de l'explication de M. Vigouroux. Comme le chap. VII de Jérémie en fait foi, ce prophète et ses contemporains étaient généralement convaincus que déjà antérieurement à l'existence du temple de Jérusalem Jéhova avait établi au sein d'Israël, la demeure de son nom. On connaissait Silo ; et la ruine du célèbre sanctuaire qu'avaient desservi Héli et ses fils pouvait être rappelée par Jérémie pour démontrer aux Juifs aveuglés et trop confiants, que le temple n'était pas, lui non plus, à l'abri de la colère vengeresse de Jéhova. Pour que l'argument eût quelque valeur, il fallait que le sanctuaire de Silo fût considéré comme ayant été, au même titre et dans les mêmes conditions que celui de Jérusalem, la maison de Dieu, le lieu où se célébrait le culte public et national. Or on ne comprend pas, en présence de cette persuasion traditionnelle, qu'un écrivain plus récent eût éprouvé le besoin, pour obéir à l'influence du milieu où il vivait, de dater de la construction du temple de Salomon l'institution du sanctuaire unique. Il faudrait donc attribuer une portée différente à la parenthèse du récit du livre des Rois. Peut-être pourrait-on dire qu'elle ne vise que la situation exceptionnelle et provisoire des années durant lesquelles l'arche se trouva sur la colline de Kiriath-Jearim, en attendant qu'une demeure définitive fût élevée au nom de Jéhova. Seulement il résulte de l'étude que M. Poels a faite de cette époque, qu'alors pas plus qu'en d'autres temps, le culte célébré sur les hauts-lieux ne fut autorisé ni excusable.

La vérité est que le texte des premiers versets de notre troisième chapitre est loin d'être d'une sûreté absolue. Pour le premier verset la leçon du cod. Vat. s'écarte du texte massorétique ; dans la version grecque comme dans l'hébreu, l'observation renfermée au v. 2 et qui est introduite par la particule restrictive, n'a pas l'ombre d'un rapport avec ce qui vient d'être dit. Le second membre du v. 3, qui s'ouvre par la même particule, est en contradiction criante avec la tendance du récit tout entier. Nous nous croyons en droit de signaler ici l'œuvre d'un glossateur ou commentateur maladroit qui s'est cru obligé d'expliquer à sa manière la démarche racontée aux vv. 4 ss. de Salomon

au sanctuaire de Gibeon. En réalité ce sanctuaire n'était autre que celui qui avait abrité l'arche d'alliance sur la colline de Kiriath-Jearim (1) ; mais ici il était désigné par le nom d'une autre localité voisine ; le lecteur pouvait s'y tromper. C'est à Gibéon que se trouvait « *la grande bâma* », disait le récit (v. 4.), c'est-à-dire la *bama* qui avait été consacrée par la présence de l'arche à la célébration du culte national. Mais le nom de *bâma* fut de bonne heure affecté à désigner d'une manière spéciale les sanctuaires locaux. Salomon se rendant à la *bâma* de Gibeon, pouvait donner le change et faire croire qu'à son époque la fréquentation des *bâmoth* était reçue. Un pareil usage suivi par le grand roi, même pendant la période de sa fidélité, avait besoin être expliqué ; ce fut l'origine de la glose qui attribue l'usage supposé de la foule, et du même coup la conduite du roi, à la situation où l'on se trouvait avant la construction du temple de Jérusalem (2).

Dans la revue sommaire que nous allons faire de l'histoire préexilienne, nous prendrons notre point de départ à la réforme de Josias au 7^e siècle, pour remonter de là à l'époque de Salomon.

L'œuvre de la centralisation du culte accomplie par le roi *Josias*, pour qui en considère impartialement les circonstances, ne se présente point comme une révolution, comme l'abolition d'un état de choses qui aurait été jusque là parfaitement légal. Voici comment M. Vernes juge, sous une forme assez originale, mais non sans raison, la manière dont selon Wellhausen et ses partisans, la suppression des sanctuaires locaux aurait eu lieu vers la fin du 7^e siècle : « *Josias n'aurait pas seulement entrepris de débarrasser le culte de pratiques et d'adjonctions idolâtres ou suspectes ; il aurait résolu de centraliser, c'est-à-dire de substituer l'adoration exclusive dans l'enceinte du temple de la capitale à l'adoration telle qu'elle s'était pratiquée de tout temps dans une multitude énorme de sanctuaires, dispersés aux quatre coins du territoire, dans ce qu'on a pris l'habitude de nommer les hauts-lieux. C'est là une idée qui n'a pu germer que dans la tête d'un fanatique ou d'un fou. Que demain on lise sur les murailles des départements de la Seine, de Seine-et-Oise et de Seine-et-Marne, un mande-*

(1) Vr. 2 Chron. I 1 ss,

(2) Les deux propositions restrictives des vv. 2, 3 comparées entre elles, témoignent par leur manque d'harmonie d'un effort pénible, d'un embarras, qui justifie à lui seul nos soupçons. La première tend à excuser la fréquentation des *bâmoth* à l'époque en vue ; elle en fait un usage résultant des circonstances du temps. Malgré cela la seconde trahit une arrière-pensée de blâme à l'adresse de Salomon. L'auteur de la glose ne semble pas avoir été très rassuré sur la justesse de son explication.

ment de l'archevêque de Paris, prescrivant qu'à partir du même jour la messe cessera d'être dite dans toutes les églises et chapelles de ces trois départements, que toutes les cérémonies du culte pour les fidèles de cette circonscription s'effectueraient désormais exclusivement à Notre-Dame de Paris, on crierait à la folie. Et c'est bien là ce que les contemporains de Josias auraient dû penser du monarque placé à leur tête, s'il s'était avisé de jamais décider une mesure semblable » (1).

Dans l'hypothèse grafienne on attribue à la législation soi-disant nouvelle du Deutéronome sur la centralisation du culte, des effets qu'elle ne pourrait avoir eus ; on perd de vue, dans la suite immédiate de l'histoire, certains phénomènes qui ne s'accordent point avec le caractère récent attribué à cette législation. Wellhausen s'efforce de montrer que la promulgation du Deutéronome se faisait à l'avantage des prêtres de Jérusalem et en conformité avec les exigences des prophètes. On pourrait en douter pour le premier point ; le premier résultat de la réforme, au témoignage du récit du livre des Rois (2), fut de grossir les rangs du clergé du temple. Mais enfin, les prêtres des *bâmôth* locales eux-mêmes, comment se seraient-ils laissé déposer sans aucune protestation ? Comment expliquer l'accueil favorable que reçut parmi le peuple entier une loi qui devait sembler une atteinte sacrilège au culte national ? Nous savons que la réforme de Josias n'eut pas de résultats durables ; après lui les hauts-lieux furent remis en honneur. Nous savons par le passage de Jérémie touchant la libération des esclaves (3), qu'en d'autres matières encore la loi du Deutéronome ne fut pas scrupuleusement observée sous les successeurs de Josias. Pourquoi les victimes de la réforme, les prêtres des hauts-lieux et leurs partisans, n'auraient-ils pas profité de ces circonstances pour obtenir des princes dévoués à leur cause, la suppression d'une loi promulguée aux tout derniers jours, ayant pour auteur ou pour inspirateur ce Jérémie ennemi des rois, abolissant non seulement une tradition nationale, mais une loi que tous connaissaient, à savoir celle d'Ex. XX 24 ss. ? Comment, en un mot, la loi deutéronomique aurait-elle survécu à la réforme de Josias ? Ezéchiël suppose aussi bien que Jérémie, comme chose entendue de tout le monde, qu'en Israël il ne peut y avoir qu'un seul lieu du culte. Il faut donc bien que même après Josias aucune voix ne s'est élevée pour contester l'autorité du Deutéronome. C'est un phénomène que Wellhausen n'a point expliqué.

(1) *Une nouvelle hypothèse sur la comp. et l'or. du Deut.* p. 28.

(2) 2 R. XXIII 8, 9.

(3) XXXIV 13 s.

On nous dit que la révolution entreprise par Josias avait été préparée de longue main. Mais aucune des considérations alléguées par Wellhausen (1) ne nous fait entrevoir, même de loin, comment on a passé de la conviction traditionnelle de la licéité des sanctuaires multiples à l'idée qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul sanctuaire. D'après le critique allemand lui-même, à l'époque d'Ezéchias Isaïe ne songe pas encore à proclamer le droit exclusif de Jérusalem ; les exigences de son système obligent Wellhausen à soutenir cette thèse, que nous avons d'ailleurs trouvée inexacte. Mais qu'on fasse attention à ce que comporte une situation d'esprit comme celle que la théorie grafienne suppose parmi le peuple hébreu au commencement du 7^e siècle. Si les sanctuaires locaux étaient alors considérés par tous comme légitimes, on devait être d'avis que ce fût une tentative impie et sacrilège, intolérable, de toucher à l'existence de ces sanctuaires. A la faveur de quelles circonstances, au cours du 7^e siècle, l'opinion aurait-elle été transformée au point de donner naissance, soixante-dix ans plus tard, à la loi du Deutéronome et à l'entreprise de Josias ? Nous concevons très bien que la préservation de Jérusalem lors de la chute de Samarie (720), et en particulier au moment de l'invasion de Sennachérib, put porter les esprits à une plus grande ardeur dans le culte de Jéhova et à des mesures contre l'idolâtrie, soit dans les sanctuaires provinciaux, soit dans le temple de Jérusalem. Toute la question est de savoir comment cette ardeur aurait pu se traduire par des sentiments et des mesures hostiles à des sanctuaires légitimes de Jéhova ? Il est vrai que ces sanctuaires étaient des foyers d'idolâtrie ; mais le temple de Jérusalem n'était pas fermé à ces abus ; là aussi il fallut l'intervention des rois pieux pour combattre l'invasion des cultes étrangers. Nous le demandons encore une fois : où voit-on, d'Ezéchias à Josias, les indices d'une marche progressive vers l'avènement d'un droit nouveau ? Ce que nous apprend l'histoire, c'est que le règne de Manassé fut malheureux pour le culte. Le temple de Jérusalem en particulier fut profané par l'introduction de toutes sortes d'emblèmes et de pratiques idolâtriques que Josias se vit obligé de détruire.

La réforme de Josias ne se comprend que dans l'hypothèse que les sanctuaires provinciaux étaient irréguliers dans leur existence même. Ils devaient pour une part leur origine, comme nous l'avons exposé plus haut, à un développement abusif des autels destinés à l'immolation ordinaire du bétail. La loi deutéronomique sur l'unité du sanctuaire n'était pas une loi nouvelle. Voilà pourquoi Josias ne rencontra aucune résistance ; voilà pourquoi le Deutéronome garda toute son

(1) *Prol.* p. 24 s.

autorité, même sous des princes qui en violaient ou en laissaient violer les prescriptions sans que les intéressés eussent à songer à l'abolition d'un droit nouveau ou à la restauration d'un droit ancien quelconque.

* * *

Au reste Josias ne fut pas le premier à réprimer les abus contraires à la centralisation du culte. Avant lui *Ezéchias* avait poursuivi une réforme analogue, au témoignage du 2^e livre des Rois XVIII 4,22 et d'Isaïe XXXVI 7. Wellhausen (1) conteste le caractère historique de cette relation. La raison qu'il allègue, à savoir que la réforme ne laissa pas de traces, est entièrement insuffisante. A ce compte il faudrait nier aussi le caractère historique de la réforme de Josias, qui ne fut pas respectée sous ses successeurs Joachaz, Joïaqim, Joïakin, Sedecias (2). Wellhausen admet qu'*Ezéchias* aura purifié le culte des éléments idolâtriques qu'il renfermait ; mais ne s'aperçoit-il pas que les considérations qu'il fait valoir contre la suppression des sanctuaires locaux par *Ezéchias*, militeraient avec autant de force contre la suppression des éléments idolâtriques ? On voit bien, à la lecture d'Isaïe et de Jérémie, que la campagne d'*Ezéchias* contre l'idolâtrie ne réussit point à extirper le mal (3). — Le même critique appelle encore notre attention sur le silence d'Isaïe, dont la prédication, dit-il, ne renferme aucun appel à la suppression des *bāmōth*. Nous avons pu en juger plus haut. Ajoutons que Jérémie et Ezéchiël, eux non plus, ne réclament point, en termes explicites, la suppression des *bāmōth* ; ils considèrent le temple de Jérusalem comme le sanctuaire de prédilection de Jéhova, on peut conclure de leurs paroles que ce sanctuaire seul avait à leurs yeux le caractère du lieu marqué par le choix divin. Mais tout d'abord ces mêmes prophètes ne se doutent nullement que le droit exclusif du temple est d'institution récente (4) ; ensuite il est trop manifeste que chez Isaïe aussi on trouve l'enseignement que Sion est *la* demeure de Jéhova, *la* montagne sainte, *le* lieu où Jéhova reçoit l'hommage de ses serviteurs (5).

(1) *Prol.* p. 26, 48 s. Dans le même sens C. P. Tiele *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* (Nieuwe uitg.) p. 323.

(2) W. lui-même remarque que sans la captivité de Babylone il ne serait rien resté de la réforme de Josias (l. c. p. 28).

(3) Nous avons déjà signalé une allusion aux mesures d'*Ezéchias* contre les *bāmōth*, chez Michée III, 12. La parole du général assyrien Is. XXXVI 7, comme Kuenen en convenait, n'est pas à rayer d'un trait de plume.

(4) Voir plus haut ce que nous avons dit de Jérémie.

(5) Voir plus haut.

Au jugement de Kuenen, Wellh. avait tort de rejeter la relation du 2^e livre des Rois et d'Isaïe sur la réforme d'Ezéchias (1). Seulement le critique hollandais ne voulait voir dans cette réforme qu'une tentative qui n'eut point un succès durable (2). Nous partageons volontiers cette manière de voir. En cela, nous le répétons, l'entreprise d'Ezéchias ne fut pas beaucoup plus malheureuse que celle de Josias. Ce qu'il importe de bien constater, c'est que déjà à la fin du 8^e siècle on savait en Israël que le temple de Jérusalem était le seul sanctuaire légitime. Si telle n'avait pas été la persuasion traditionnelle, jamais la piété envers Jéhova n'aurait inspiré l'idée de détruire des sanctuaires dédiés à son culte.

* * *

Nous pourrions à présent analyser certains textes, comme celui des instructions envoyées par le roi *Achaz* au prêtre Urias (3) où il est supposé que sur l'autel des holocaustes, à Jérusalem, on offrait les sacrifices « du peuple entier » ; nous pourrions examiner certains récits comme celui de la restauration du temple sous le règne de *Joas* (4) où il est encore supposé qu'à Jérusalem affluaient des pèlerins de tous les points du territoire et que le clergé du temple était divisé en catégories correspondantes à des sections établies parmi le peuple. Il ne serait pas sans intérêt de discuter les notices du livre des Chroniques relatives aux règnes de *Josaphat* (5) et d'*Asa* (6), que l'on est trop prompt, nous semble-t-il, à rejeter pour cause de contradiction avec d'autres notices sur les mêmes rois, soit dans le livre des Chroniques, soit dans celui des Rois (7). Il n'y a rien d'impossible à ce que les mesures prises par Asa et son fils Josaphat contre les *bâmôth* n'aient point été universelles ou absolument radicales ; elles n'en fourniraient pas moins la preuve qu'à l'époque de ces rois, c'est-à-dire au 10^e siècle, il devait y avoir une loi condamnant les sanctuaires distincts de celui de Jérusalem. Pour consigner dans son récit les deux renseignements, en apparence contradictoires, sur la conduite

(1) *Hist. Crit. Ond.* p. 198.

(2) Dans *Volksreligion u. Weltrel.* p. 149 not., Kuenen ne s'exprime pas aussi clairement qu'à l'endroit indiqué de son *Hist. crit. Ond.*

(3) 2 R. XVI 15.

(4) 2 R. ch. XII.

(5) 2 Chron. XVII 6.

(6) *Ibid.* XIV 2, 4.

(7) 2 Chron. XV 17, XX 33 ; 1 R. XV 14, XXII 43. Cfr. Kuenen *Hist. crit. Ond.* p. 196.

des deux rois, l'auteur des Chroniques doit avoir trouvé, semble-t-il, dans les sources qu'il avait à sa disposition, des faits ou des appréciations qui pussent lui dicter le double jugement qu'il porte. Nous parlions de contradiction *apparente* ; il se pourrait très bien, en effet, que l'antilogie n'existe qu'entre les formules très générales dans lesquelles l'auteur exprime son jugement. Ainsi, il est certain, au témoignage du livre des Rois, qu'Asa combattit vivement l'idolâtrie (XV 11 ss.) ; malgré cela nous lisons plus loin (XXII 47), que Josaphat s'attaqua aux abus *qui étaient restés pendant les jours d'Asa*. Y a-t-il là contradiction ? — Au v. 15 du ch. XV du 1^{er} livre des Rois, immédiatement après la notice portant que sous le règne d'Asa les hauts-lieux ne furent pas abolis, on lit cependant qu'il fit apporter au temple les offrandes votives, en or et en argent, provenant de son père Abiam. Asa ne se contentait donc point de combattre l'idolâtrie ; il favorisait le temple de Jérusalem au détriment des sanctuaires provinciaux. — Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue que suivant notre hypothèse, les autels répandus sur la surface du territoire n'étaient pas contraires au droit ancien, tant qu'ils demeuraient réservés à l'immolation ordinaire du bétail. Ce qui était illégal, c'était l'érection de ces autels en lieux du culte, en véritables sanctuaires publics. Comme nous l'avons dit, la réforme de Josias, de même que la législation du Deutéronome renouvelée à ce point de vue, furent radicales et allèrent jusqu'à abolir les autels privés, autrefois permis. Des réformes comme celles d'Asa et de Josaphat ne peuvent avoir eu pour objet que de défendre sur les hauts-lieux les manifestations et les cérémonies d'ordre public, tout en conservant aux autels privés leur destination légale, sanctionnée par *Ex.* XX, 24 ss.

* * *

Laissons ces données trop indécises et passons à *Jéroboam I*, le premier roi du royaume du Nord.

Les prophètes Amos et Osée n'ont pas de reproches assez durs pour stigmatiser le culte sacrilège et schismatique qui se pratiquait à Dan et à Béthel. Ces sanctuaires étaient certainement considérés comme officiellement consacrés au culte ; le fait de déclamer contre Béthel était un crime de lèse-majesté (1). Il faut en conclure que la dynastie fondée par Jéroboam n'avait pas été pour rien dans l'institution ou la consécration de ces sanctuaires. Pour Amos comme pour Osée le crime d'Israël ne sera effacé que par le retour sous le sceptre de

(1) *Amos* VII 12 ss.

David (1) ; le royaume du Nord est essentiellement constitué dans l'état de schisme.

A ces données et aux prévisions qu'elles font naître, répond parfaitement ce que nous lisons 1 R. XII 28 ss. sur l'origine du culte qui se célébrait à Dan et à Béthel. Sans doute ces deux villes étaient depuis longtemps des endroits fameux dans l'histoire religieuse. Pour la seconde, son nom même rappelait le souvenir de ses rapports extraordinaires avec la divinité ; pour l'autre, nous lisons au l. des *Juges* que ce fut à Dan que les Danites installèrent l'appareil du culte enlevé à Micha. Aussi, il n'est pas dit à l'endroit indiqué du l. des *Rois*, que Jéroboam érigea le premier à Dan et à Béthel des monuments à la divinité. Le récit rapporte que ce roi fit de Dan et de Béthel les sanctuaires *officiels* de son royaume ; qu'il y établit des taureaux d'or symbolisant la divinité, comme objet du culte national de ses sujets. Il ajoute que Jéroboam prit cette mesure pour mieux assurer son pouvoir ; il voulait par ce moyen *rompre le lien religieux qui rattachait le peuple à Jérusalem*. — Dans tout cela Wellhausen et ses partisans ne voient, encore une fois, qu'un écho des idées régnantes à l'époque de l'écrivain sacré et nullement une relation historique répondant à la réalité objective des faits. Mais pour contester la valeur de notre récit, il faut fermer les yeux sur la parfaite harmonie dans laquelle il se trouve avec le témoignage de toute l'histoire, d'autant plus significatif et plus convaincant qu'il est indirect. Déjà les plus anciens prophètes canoniques tiennent les sanctuaires du royaume du Nord pour essentiellement schismatiques ; de plus ils nous présentent en particulier le temple de Béthel comme revêtu d'un caractère officiel : c'était « *un sanctuaire royal*. » Quoi de plus naturel dès lors que de supposer à l'origine une intervention positive des souverains du nouveau royaume, pour donner aux sanctuaires en question le caractère dont nous les voyons investis dans la suite ? Et si Jéroboam fondant une nouvelle capitale, se voit amené à établir comme corollaires de nouveaux centres religieux, n'est ce point que de fait, avant le schisme, les populations étaient au point de vue religieux comme au point de vue politique, reliées à un centre commun ? Remarquons en outre que dans le royaume de Juda le culte de l'image du taureau, comme emblème de Jéhova, est entièrement inconnu ; on n'en trouve nulle part le moindre vestige. Il appartient en propre au royaume d'Israël, et ici même il n'est signalé qu'à Béthel et à Dan. Ce n'était donc pas là une forme traditionnelle et vraiment nationale du culte des Hébreux. Elle ne peut avoir été intro-

(1) *Am.* IX 9-11 ; *Osée* III 5.

duite qu'après le schisme des dix tribus, et grâce à une institution positive comme celle dont il est parlé au ch. XII du 1^{er} l. des Rois.

* * *

Nous arrivons à l'époque où le temple de Jérusalem fut construit par *Salomon*. La construction du temple fut-elle inspirée, comme l'affirme l'historien sacré, par l'idée du culte central à établir dans la capitale du royaume ? Nous avons, à ce propos, à relever un fait historique d'une importance capitale. Le temple de Jérusalem était le seul lieu en Israël où il était de règle que *Jéhova* fût honoré sans image. Non pas que l'idolâtrie ne franchit jamais le seuil de la maison de Dieu ; mais par sa disposition intérieure, par l'aménagement que l'on avait eu en vue en la construisant, elle témoigne qu'elle était destinée au culte sans image. Dans le Saint des Saints, c'est-à-dire dans cet endroit de l'édifice où l'image de *Jéhova* aurait dû se trouver au cas où elle aurait eu droit à une place quelconque, nous ne voyons pas autre chose que l'arche d'alliance. En cela d'ailleurs le temple ne faisait que continuer l'histoire du sanctuaire de Silo et de Qiriath-Jearim. Ce fait remarquable avait obligé Kuenen, dans son *Godsdienst van Israël*, à avouer que probablement la prohibition des images était de droit mosaïque. Nous disions que le phénomène indiqué était propre au temple de Jérusalem. En effet les *bâmôth* sont toujours associées, chez les prophètes, à l'idolâtrie, au culte des images et des dieux étrangers, à l'or, à l'argent, aux objets d'adoration qui sont l'œuvre de la main des hommes. Pratiquer l'idolâtrie et fréquenter les hauts-lieux, sont une seule et même chose. S'il en est ainsi, si le temple de Jérusalem était le seul sanctuaire où l'absence d'image fût de règle, *sans aucun doute en conformité avec une loi traditionnelle*, il s'ensuit que le culte célébré sur les hauts-lieux avait un caractère essentiellement illégal et abusif quant à sa forme. Dès lors il est au moins à présumer qu'il était aussi illégal quant à son existence et à son origine.

Pendant la période antérieure aux rois, le sanctuaire national se trouva longtemps établi à Silo. Sous la judicature de Samuël, il suivit l'arche d'alliance sur la colline située près de Qiriath-Jearim et de Gibeon, comme l'a montré M. Poels dans la dissertation citée plus haut.

Le résultat auquel nous avait amené l'étude de la législation des Hébreux, se trouve confirmé par le témoignage de l'histoire. *Un seul Jéhova, une seule maison de Jéhova* : c'est là un principe antique

dans la loi religieuse du peuple d'Israël et non point une innovation introduite à la fin du 7^e siècle par le Deutéronome (1).

II. Au début de notre examen des *lois sacerdotales*, nous avons émis certaines considérations tendant à faire reconnaître aux institutions qu'elles consacrent, une haute antiquité. La relation étroite et absolue que ces lois établissent entre l'arche d'alliance et le lieu du culte, se retrouve parfaitement observée durant les premiers siècles de l'histoire hébraïque ; après l'exil le sentiment en avait disparu. Nous avons reconnu d'autre part que le *Deutéronome*, dans sa rédaction actuelle, renfermait, enchâssés dans un corps de législation dont rien ne prouve l'origine récente, dont plusieurs prescriptions au contraire se rapportent manifestement à des temps très reculés (2), certains éléments nouveaux ; notamment des mesures modifiant le droit ancien touchant les autels privés, encore supposé en vigueur dans l'ensemble de la législation sacerdotale (3).

La formule de l'école grafienne affirmait que le livre de l'alliance ne connaît pas l'institution du sanctuaire unique ; que le *Deutéronome* la réclame pour la première fois ; que le code sacerdotal la suppose établie. Le code sacerdotal pris en bloc, avec ses règlements sur le culte organisé dans le tabernacle du désert, devrait être placé après l'époque deutéronomique. — La formule grafienne nous a paru inexacte pour ce qui regarde les dispositions du livre de l'alliance. Est-il vrai que l'unité de sanctuaire, supposée dans les règlements sacerdo-

(1) On serait tenté de croire que M. Tiele partage ce sentiment quand il écrit (*Geschiedenis van den godsd. in de Oudheid*. Eerste deel. Amsterdam 1893. bl. 279 v.) : Ook Mozes is zonder twijfel niet slechts een historisch persoon, maar ook degeen die de verstrooide stammen om het heiligdom van zijn god vereenigd, hun daar door de orakels den wil van dien god bekend gemaakt en hem tot den gemeenschappelijken volksgod heeft verheven..... Op het Sinaïetisch schiereiland aan den voet van 't gebergte, waarschijnlijk te Kades, is een godsdienstig stammenverbond gesticht, waarbij elke stam naar 't schijnt volkomen onafhankelijk bleef, maar alleen met al de andere tot zekere gemeenschappelijke godsdienstige handelingen verplicht en aan de uitspraken van 't orakel in 't gemeenschappelijk heiligdom onderworpen.... In het heiligdom... was hij (Mozes) de priester en profeet, bewaarde hij de gewijde ark, waarop bij 't orakelgeven de godheid zetelde, en richtte hij allen die om raad of beslechting van gerezen geschillen, met een woord om den goddelijken wil te vernemen, tot hem kwamen. — Mais plus loin (p. 302) l'auteur est d'avis que la tente qui abritait l'arche sur la colline de Sion, n'était que la chapelle de la cour royale ; que Salomon bâtit le temple parce qu'il avait besoin pour son palais d'un beau sanctuaire etc.

(2) König *Einleitung* p. 214 s.

(3) Nous en avons excepté *Lev.* XVII 1 ss.

taux sur le tabernacle du désert, soit pour la première fois réclamée par le Deutéronome ?

On dit que le Deutéronome, au ch. V, s'annonce comme la première promulgation des lois données à Moïse sur le Sinaï, qu'il ne suppose donc avant lui aucune autre législation proprement dite. Nous avons montré ailleurs que cette assertion repose sur une interprétation erronée du chapitre en question (1). Non seulement dans le discours du ch. IV le Deutéronome en appelle à plusieurs reprises à la législation du Horeb (2), qu'il présente d'ailleurs comme une législation détaillée (3) ; mais par la forme même de sa composition, il témoigne qu'il n'est point un code indépendant (4).

A lire certains passages on serait tenté de croire que le législateur deutéronomique ignore absolument le système sacerdotal de l'organisation du culte au désert. Voici p. e. ce que nous lisons au ch. XVI v. 21 : « Tu ne planteras pas d'*aschera*, pas d'insigne quelconque de bois, à côté de l'autel de Jéhova ton Dieu *que tu te feras* ». Les derniers mots sont omis dans la Vulgate (5). N'est-il point supposé dans ce texte que jusqu'à la veille de la conquête du pays de Canaan, date indiquée par le Deut. pour sa promulgation, les Israélites n'avaient point d'autel ? Et alors que deviennent l'autel et la législation liturgique du désert ? — Dillmann croit qu'en égard aux termes dans lesquels elle est conçue, la défense doit se rapporter aux autels dont il est question Ex. XX 24 ss. (6). C'est là, en effet, une interprétation acceptable, probable même. En ce cas il faudrait voir dans notre passage un reste du dispositif ancien ayant survécu aux prescriptions nouvelles qui, dans le Deutéronome actuel, consacrent l'abolition des autels privés (7). Mais il est parfaitement possible que les vv. 21 et 22 eux-mêmes appartiennent à la rédaction plus récente ; qu'ils visent le temple de Jérusalem et les abus qui s'y commet-

(1) *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome* Louvain 1889 p. 42 ss. Notre thèse sur la communauté d'origine des chap. I-IV et V ss. du Deut. a été combattue par L. Horst dans la *Revue de l'histoire des Religions* (vol. XXIII) ; E. König l'a d'abord approuvée (*Theol. Literaturbl.* Leipzig 1889, col. 101), puis contestée (*ibid.* 1893 col. 51, et *Einleitung in das A. T.* p. 212 s.). Nous nous croyons obligé de la maintenir. Nous espérons trouver l'occasion d'y revenir plus tard.

(2) v. 10-14, 23, 32-36 cfr. l. c. p. 41.

(3) IV, 4 ; cfr. l. c. p. 45 s.

(4) l. c. p. 45 s.

(5) La version grecque modifie considérablement le texte : πᾶν ξύλον παρά τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ σου οὐ ποιήσεις σεαυτῷ.

(6) *Num. Deut. Jos.* p. 317.

(7) Vr. plus haut.

taient (1). Les termes dans lesquels la recommandation du v. 21 est conçue prouveraient seulement que le rédacteur, ayant en vue l'autel existant à sa propre époque et qui fut établi longtemps après l'établissement des Israélites dans la terre promise, *ne tient pas compte* de l'autel du désert ; ils ne prouveraient nullement, à l'encontre de ce que nous savons d'ailleurs (2), qu'à son époque *on n'avait point connaissance* de cet autel.

(1) 2 R. XXIII 6.

(2) On connaît le fameux passage d'Amos V 25 s. Beaucoup d'auteurs se montrent d'une facilité surprenante à trancher le problème du sens de ce texte de manière à faire supposer au prophète qu'il est de notoriété publique 1^o qu'au désert les Israélites n'ont jamais rien offert à Jéhova (la Vulg. suit du reste cette interprétation) et 2^o qu'ils y adressaient leurs hommages à Sakkut (Melekh) et à Kéwân. Voyez les noms de ces exégètes chez König, *Hauptprobl.* p. 9 ; ajoutez-y ceux de Robertson Smith *Old Test. in the jew. church* p. 251 et Kuenen *Godsd. v. Isr.* I p. 245. Ce dernier prend au moins la peine de se plaindre de la difficulté du passage. Le texte peut en effet paraître assez obscur ; mais en y regardant de près on voit bientôt que l'explication indiquée y met le contraire de ce qui s'y trouve. Pourquoi Amos met-il en relief *les quarante ans* que dura le séjour au désert ? Comment faut-il se représenter les Israélites *portant* Sakkut leur roi ? Comment faudra-t-il rendre compte de l'opposition entre Jéhova et les idoles, que l'on introduit dans les paroles du prophète ? Dira-t-on comme Daumer (*Der Feuer u. Molochdienst der alten Hebräer*), qu'au jugement d'Amos il est bien entendu qu'à l'époque du désert les Israélites ne connaissaient pas encore Jéhova ? C'est là une assertion absurde (Am. III 1, 2 ; IX. 7). Peut-être est-ce cette dernière difficulté qui a conduit Renan à présenter l'agencement de la pensée d'Amos de la manière suivante : « des sacrifices, des offrandes, ne m'en avez-vous pas offert dans le désert, pendant quarante ans, race d'Israël ? et cela vous a-t-il empêchée d'adorer les succoth de votre Moloch (?), le Keiwan de votre Salm (?), l'étoile de tous ces dieux que vous avez faits (?) ? » (*Journal des savants* 1888, Nov. p. 647). Seulement, autant l'interprétation de Renan nous paraît exacte pour le premier membre, autant pour le second manque-t-elle d'appui dans le texte. La voie à suivre pour arriver à la pensée du prophète a été parfaitement indiquée par E. König. I. e. bien qu'il ait tort lui-même, à notre avis, de voir dans les paroles d'Amos une allusion à une *suspension du culte* pendant la période du séjour au désert. Le v. 27 commence par un *parfait consécutif* : ... *et je vous conduirai en exil* au-delà de Damas. ; au v. 26 la syntaxe autant que la signification du verbe employé, nous obligent à reconnaître également le parfait consécutif auquel celui du v. 27 fait suite ; de manière qu'il faut traduire, en tenant compte des changements de lecture recommandés par la critique historique et littéraire : « ... (v. 26) *Et vous emporterez Sakkuth* votre roi (votre Melekh) et Kéwân, l'astre de votre dieu, les idoles que vous vous êtes fabriquées ; (v. 27) *et je vous conduirai en exil*.... » Amos fait entendre aux Israélites idolâtres que leurs faux dieux s'en iront captifs avec eux (cfr. Osée X 5, 6 etc.). Les deux parfaits consécutifs des vv. 26, 27 se rattachent à l'impératif et au jussif des vv. 23 et 24 : « (23) Loin de moi le bruit de vos chants ! je n'écouterai point le son de vos harpes ! (24) que (sur vous) le jugement roule comme un flot

Que le Deutéronome n'est point étranger à cette conception que le culte fut organisé déjà antérieurement à l'occupation du pays de Canaan, on le voit p. e. au ch. X v. 6, où nous lisons la relation de la mort d'Aaron et de la reprise par son fils Eléazar, des fonctions sacerdotales. Le sacerdoce héréditaire était donc régulièrement établi et exercé dès l'époque du séjour au désert. Or suivant la législation deutéronomique les fonctions sacerdotales consistent avant tout dans le ministère de l'autel (XVIII 1 ss.) (1). Wellhausen laisse entendre que le passage indiqué du ch. X du Deut. pourrait bien être interpolé (2). Mais ce soupçon n'a pas de fondement. Il n'y a point de raison pour séparer les vv. 6-7 des vv. 8-9 ; or ceux-ci sont deutéronomiques et se rattachent d'ailleurs aux vv. 1-5 (3).

E. König croit pourtant devoir maintenir l'avis que le v. 6 est interpolé (4). Il allègue pour le justifier le manque d'harmonie entre

et la justice comme un torrent violent ! (26) Et vous emporterez Sakkuth .. » C'est entre le v. 24 et le v. 26 que vient se placer l'interrogation du prophète au sujet des sacrifices offerts par le peuple dans le désert. Cette interrogation est présentée sous la forme positive : mais, par un phénomène qui est loin d'être unique comme les lexiques en font foi (voir p. e. 1 Sam. II 27), il faut sans aucun doute entendre la particule dans le sens négalif et traduire avec les ~~XXX~~ Renan : « des sacrifices, des offrandes, *ne m'en avez-vous pas offert* dans le désert, *pendant quarante ans*, race d'Israël ? » Voici, à notre avis, quelle est la portée de cette interrogation. Aux vv. 21-23 Jéhova avait exprimé tout son dédain pour les fêtes, les sacrifices, les louanges par lesquels les Israélites infidèles prétendent l'honorer. Ces solennités du culte n'arrêteront pas la vengeance divine ; le jugement va fondre comme un torrent sur la nation coupable (v. 24). Incidemment Jéhova, par la bouche du prophète, prouve ici l'insuffisance des manifestations purement extérieures de la religion en rappelant le souvenir de ce qui s'est passé au désert : alors aussi le peuple lui offrait des sacrifices ; *malgré cela*, il a erré dans le désert *pendant quarante ans*, en châtiment de son infidélité. Après cette parenthèse la menace se poursuit au parfait consécutif (vv. 26-27). — Ce qu'Amos suppose connu, *c'est que le peuple a offert des sacrifices, qu'il a célébré un culte solennel* en l'honneur de son Dieu, pendant les longues et malheureuses années du séjour au désert : de même que *malgré ses sacrifices* Israël au désert resta exclu de la terre promise pendant quarante ans, de même *malgré ses sacrifices* il en sera banni. C'est là nous semble-t-il, la seule explication raisonnable du texte. Lorsqu'on traduit avec les auteurs dont nous parlions plus haut : « M'avez-vous offert des sacrifices dans le désert pendant quarante ans, maison d'Israël » on obtient un discours parfaitement incohérent et vide de tout sens, rien de plus.

(1) Vr. aussi 1 Sam. II 28, appartenant à un morceau qui, au jugement de Wellh., se distingue par une teinte deutéronomique et date de peu de temps avant l'exil (Prol. p. 126).

(2) *Die Composition*... p. 199.

(3) Kuenen *Hist. Crit. Ond.* p. 113.

(4) *Einleitung* p. 209 s. Vr. aussi Dillm. (in h. l.) qui attribue les vv. 6-9 au rédacteur.

la notice sur Aaron transmettant « le ministère sacerdotal » à son fils Eléazar et la théorie deutéronomique de la vocation de la tribu de Lévi tout entière au sacerdoce. Pour cette même raison, ajoute-t-il, l'interpolation ne saurait provenir de JE ; l'origine devrait en être cherchée plutôt dans une glose conçue selon l'esprit des cercles sacerdotaux. — Nous avouons ne pas bien saisir la portée de l'argument. De ce que le Deutéronome présente la tribu de Lévi comme appelée tout entière au sacerdoce, suit-il que l'auteur ne pouvait avoir l'idée d'une hiérarchie et, dans cette hiérarchie, d'un rang suprême où la dignité pontificale, « le sacerdoce », se réalisait d'une manière éminente ? Il est probable que lorsque l'ancien Elohist nomme Aaron *le lévite* (1), il ne veut pas le faire passer pour le premier lévite venu ou pour le seul lévite. Lorsque ce même Elohist (2) nous communique la généalogie d'Aaron-Eléazar-Pinees (3), c'est sans doute qu'il voyait en eux plus que des prêtres ordinaires ; d'autre part l'auteur, quel qu'il soit, de notre v. 6, en disant qu'Eléazar recueillit « le sacerdoce » comme héritage de son père Aaron, n'a point voulu donner à entendre qu'Aaron et Eléazar seuls étaient prêtres. Dès lors, pourquoi le fait de traiter la tribu de Lévi comme investie tout entière des fonctions sacerdotales, doit-il empêcher l'auteur du Deutéronome d'être aussi l'auteur du verset qui nous occupe ?

Nous venons de toucher un sujet qui réclamerait, pour être traité à fond, une étude à part et qui est, comme celui du lieu du culte, de la plus haute importance pour l'histoire critique de l'Ancien Testament. Nous voulons parler de l'organisation du corps sacerdotal. Le Deutéronomiste, à en juger par sa terminologie habituelle, ne connaît point ; dirait-on, la distinction entre les deux groupes des prêtres aaronides et des simples lévites ; chez lui tous les membres de la tribu de Lévi semblent investis en commun du ministère et des privilèges *sacerdotaux*. — La discussion détaillée des faits et des textes qui devraient ici entrer en considération, nous entraînerait trop loin de notre sujet ; nous nous proposons de soumettre prochainement la question à un examen spécial. Mais déjà maintenant nous tenons à avertir le lecteur que nous ne saurions admettre un procédé d'argumentation consistant à vouloir retrouver partout et toujours dans la terminologie d'un livre ou d'un auteur l'expression exacte, précise, complète de la réalité des choses. A ce compte il faudrait dire qu'à l'époque où furent composés le premier et le deuxième livre des Machabées les lévites n'existaient plus

(1) Ex. IV 14.

(2) Cfr. Wellh. *Die Composition* l. c.

(3) Jos. XXIV 33.

comme corps distinct des prêtres ; des prêtres il est très souvent question dans ces deux livres, des lévites jamais. Pourtant on y trouve « les prêtres » mentionnés plus d'une fois dans des énumérations d'où les lévites ne peuvent être censés exclus (1). Si l'on compare, au point de vue du rôle rempli par les ministres du culte, la description de la restauration sous Zorobabel (Esdr. III ss.), à celle de la restauration sous Judas Machabée (1 Mac. IV 36 ss.), on serait amené à conclure, suivant la méthode appliquée au Deutéronome par l'école graffienne, que pendant l'intervalle qui sépare ces deux époques les lévites s'étaient fondus avec les prêtres. Cette conclusion semblerait plus justifiée encore à la lecture du récit de la découverte du feu sacré par Néhémie (2 Mac. I 18-36), où les prêtres sont nommés à plusieurs reprises et où il est question, au v. 30, des « prêtres » qui chantaient les hymnes sacrés — Notons que le prophète Malachie parle lui aussi de la tribu de Lévi en général comme d'une tribu de prêtres II 4,8, III 3 ; que dans *Esdras* X 5 il faut joindre probablement הלויים הכהנים *prêtres lévites* une expression familière au Deutéronomiste ; que 2 Chron. V 4, 5, 7, nous lisons comme termes équivalents *lévites, prêtres lévites, prêtres, etc.*

Dans ces matières délicates certains critiques se montrent parfois trop empressés. En voici un autre exemple également en rapport avec l'objet de notre étude.

Au ch. XXXI v. 4 du Deutéronome il est fait mention de l'*Ohel Moéd*, où Moïse et Josué sont convoqués par Dieu. Seulement, dit-on, le tabernacle dont il est ici question est celui de la tradition jéhoviste, et non pas celui du code sacerdotal. Ce dernier, à la différence de l'autre, est placé non pas au dehors, mais au milieu du camp. A l'endroit indiqué du Deutéronome le contexte montre suffisamment que le tabernacle en vue est situé au dehors. Or le tabernacle du code sacerdotal est seul présenté comme un sanctuaire destiné à la célébration du culte. L'autre sert simplement d'abri à l'arche ou de rendez-vous entre Jéhova et Moïse. — Mais alors que dire de *Nombres* XIX 2 ss. où nous voyons le prêtre Eléazar accomplir des cérémonies éminemment sacerdotales et célébrer un culte solennel devant le tabernacle *situé hors du camp* ?

Wellhausen aime à constater (2) que dans l'*Ohel Moéd* de la tradition jéhoviste (et de *Deut.* XXXI 4), Josué joue un rôle analogue à celui de Samuël dans le sanctuaire de Silo. On pourrait sans témérité aller plus loin et dire qu'en effet, d'après la tradition jéhoviste, le sanctuaire

(1) Vr. 1 Mac. XII 6, XIV 20, 27-28, 41, 44, 47, etc.

(2) *Die Composition ...* p. 96 ; *Prol.* p. 131.

de Silo lui-même n'était que la continuation de l'Ohel Moëd mosaïque. Dans les vv. 2-10 du ch. XVIII de *Josué* Wellhausen (1) et Kuenen (2) reconnaissent un récit appartenant à JE ; il y est raconté comment Josué, après l'arrivée du peuple à Silo, procéda au partage du territoire entre les sept tribus dont les lots respectifs restaient à fixer. Ce récit est introduit par une notice (v. 1) où il est dit en termes exprès que « toute l'assemblée des fils d'Israël se réunit à Silo et qu'ils y établirent l'Ohel Moëd ».... Malheureusement, suivant Wellhausen (3) et Kuenen (4) ce premier verset (de même que le verset de clôture XIX 51), n'est pas là à sa place primitive ; il ne fait pas corps avec l'histoire dont il forme le début ; une main habile l'a détaché pour l'interpoler ici, à la narration du document sacerdotal bien différente de celle du ch. XVIII. Il serait très intéressant de discuter le rapport des vv. 1 du ch. XVIII et 51 du ch. XIX avec le récit auquel ils servent d'encadrement. Mais nous pouvons nous en dispenser (5). Abstrac-

(1) *Composition* p. 134.

(2) *HCO* p. 248.

(3) l. c.

(4) l. c. p. 105.

(5) Le v. 1 constitue la transition nécessaire des chapitres précédents au récit qui va suivre : au ch. XIV v. 6 on se trouve encore à Gilgal, tandis que XVIII 2-10 il est supposé qu'on est à Silo. — Il ne paraît point, dit Kuenen, que suivant le ch. XVIII les tribus de Juda et de Joseph auraient obtenu, elles aussi, leur territoire par le sort, comme l'affirme l'auteur sacerdotal. Mais où donc le chapitre XVIII dit-il un mot qui soit contraire à cette donnée ? Est-il vrai, oui ou non, qu'aux chap. XVI-XVII on vient de décrire la part qui échet par le sort aux tribus de Joseph et de Juda ? quoi d'étonnant dès lors si au ch. XVIII il n'est plus question de celles-là ? D'après Jos. XVIII 2 ss., dit encore Kuenen, Josué seul préside au partage, tandis que P² lui adjoint Eléazar. Mais il arrive aussi que dans des passages attribués au code sacerdotal Josué est nommé tout seul (Jos. XX 1 ; XXI 9 cfr. Kuenen p. 105).

Kuenen prétend à la suite de Wellh., que primitivement le passage XVIII 2 ss. aura été précédé de la notice XIII 1,7 : il est vrai qu'en ce dernier endroit il est question de 9 tribus et demie alors que le ch. XVIII 2 ss. ne parle que de 7 tribus ; mais il suffit de supposer que les sept ont été changées, à l'occasion de la transposition, en neuf et demie. D'autre part le v. 1 du ch. XVIII trouverait sa place naturelle avant XIV 1-5, de façon que suivant P² le partage se serait effectué à Silo pour toutes les tribus. — Ce sont des opérations de ce genre qui servent trop souvent de prétexte aux profanes pour reprocher à la critique de jongler avec les textes. Le changement supposé introduit au v. 7 du ch. XIII plaide déjà fortement contre l'emprunt dont on prétend qu'il aurait été l'objet. Mais la teneur même de XIII 1 prouve à l'évidence que ce verset doit être maintenu en tête d'un récit touchant une opération générale de partage du territoire. Que serait venue faire avant le passage XVIII 2 ss., la mention de l'intervention de Jéhova et l'avis que Josué avait atteint un grand âge ? En cet endroit nous n'avons manifestement que la continuation d'un récit, la suite à un rapport sur les lots

tion faite du v. 1, il est clair que d'après la relation du ch. XVIII, les Israélites sous la conduite de Josué s'étaient établis à Silo, qu'ils y avaient installé l'arche d'alliance (vv. 8, 9, 10, 5) — et par conséquent aussi l'*Ohel Moëd* « qui lui servait d'abri ». Or nous savons par l'histoire que Silo fut, aux premiers siècles, le centre du culte national en Israël. Il n'y a pas de doute que nous assistons Jos. XVIII au premier établissement du célèbre sanctuaire. Et si la tradition jéhoviste en rapporte l'origine au fait que sous Josué l'arche d'alliance y prit domicile, c'est que, d'accord en cela avec toute l'antiquité hébraïque, elle considérait le lieu qui servait d'abri à l'arche sainte, comme par là-même consacré au culte. Silo ne pouvait donc être pour elle que le prolongement de l'*Ohel Moëd* mosaïque et déjà au désert celui-ci devait être le sanctuaire où s'offraient les sacrifices bien connus dont parle le prophète Amos.

Il est vrai qu'au chap. XXVII v. 1 ss. le Deutéronome prend des dispositions en vue du sacrifice qui devra s'offrir sur un autel spécial après l'entrée du peuple dans le pays de Canaan (1). Mais la cérémonie en question tombe manifestement en dehors du rituel ; c'est d'une solennité tout à fait extraordinaire qu'il s'agit en cet endroit. Nous avons vu plus haut que même pour l'avenir, alors que Jéhova aura fait choix du lieu où sa demeure sera établie et où le culte public devra régulièrement se célébrer, le Deutéronome prévoit explicitement un cas où l'on aura à offrir, loin du sanctuaire, une victime en sacrifice d'expiation (2).

Trop souvent on caractérise la législation deutéronomique sur la matière qui nous occupe, en lui donnant comme objet principal d'inculquer l'obligation de ne célébrer le culte qu'en un seul sanctuaire. Cela n'est pas assez précis. Il suffit de lire les nombreux passages où le Deutéronome parle du lieu du culte (3), pour voir aussitôt que *le prin-*

attribués à deux tribus et demie. Or les vv. 1, 7 du ch. XIII n'ont rien qui les recommande comme transition d'un rapport de ce genre à ce que nous lisons au ch. XVIII. — Quant au v. 51 du ch. XIX allégué par Kuenen comme la preuve irréfragable que suivant P² le partage s'est fait à Silo pour toutes les tribus, il faut en rabattre. Suivant P² aussi, deux tribus et demie avaient reçu leur part au-delà du Jourdain. Dans le pays de Canaan il ne restait que neuf tribus et demie à satisfaire. Les termes généraux dans lesquels la notice de XIX 51 est conçue doivent donc nécessairement subir une restriction ; il faut les comprendre selon l'exigence du récit qui précède. D'eux-mêmes ils ne s'appliquent pas mieux à neuf tribus et demie qu'à sept tribus.

(1) Cfr. Jos. VIII 30 ss.

(2) Deut. XXI, 1, ss.

(3) Voir ces passages cités plus haut, au début de la 2^e partie (B) de l'examen des *Lois deutéronomiques*.

cipe de l'unité de sanctuaire est supposé par le Deutéronome. Pour apprécier comme il convient l'objet précis de ces dispositions, il faut prendre garde au point de vue où se trouve placé le législateur. Le peuple est assemblé dans le pays de Moab et se prépare à passer le Jourdain. A la vie errante qu'il a menée pendant quarante ans dans le désert va succéder l'occupation de la terre promise et puis l'établissement définitif du peuple dans le pays. A la veille du jour où la campagne va s'ouvrir, Moïse rappelle au peuple d'Israël, outre la conduite qu'il aura à suivre dans la conquête du territoire, les devoirs qui résulteront de l'application de la loi à la situation nouvelle, à la vie sédentaire dans le pays de Canaan. C'est ce qu'il fait en particulier pour la loi sur l'unité de sanctuaire. Jusqu'ici l'arche d'alliance a dû accompagner le peuple ça et là dans ses pérégrinations à travers le désert ; nulle part elle ne pouvait prendre un séjour fixe, à demeure. Il n'y avait point, il ne pouvait y avoir, un lieu déterminé, consacré à l'habitation de Jéhova et aux solennités du culte. Mais à l'avenir il n'en sera plus ainsi. Jéhova choisira un lieu où il fixera sa demeure et c'est là qu'on devra venir de tous les points du territoire pour l'accomplissement des devoirs religieux, pour la célébration des fêtes, pour l'offrande des dons et des sacrifices, etc. L'objet de ces dispositions n'est point, à proprement parler, d'établir l'unité du sanctuaire, mais de régler les conditions et les conséquences de l'institution pour l'époque du séjour dans le pays de Canaan.

Cette observation aidera notamment à fixer le véritable caractère et le sens du fameux passage renfermé au chapitre XII v. 4 ss. Un grand nombre d'auteurs croient reconnaître ici une mesure de répression dirigée contre le culte sur les *bâmôth* tel qu'il se serait pratiqué jusque là parmi les Israélites (1). Il est clair, dit-on, qu'ici le Deutéronome *polémise* contre l'usage régnant de sacrifier sur les hauts-lieux ; le Deutéronome *abolit* cet usage et lui substitue la loi du sanctuaire unique. — Rien n'est moins exact. Le passage en question est absolument de même nature que ceux des ch. XIV v. 22 ss., XV 20 s., XVI 2, 5 ss. 11, 15, 16 etc., où, certes, il est impossible de voir la moindre apparence de polémique contre un usage national. Ce qui a donné lieu à l'interprétation erronée que nous combattons, c'est la parenthèse renfermée aux vv. 8-10, où l'auteur, comparant la situation à venir avec celle de la période écoulée, dit aux Israélites : « *Vous ne ferez point là* (dans le pays de Canaan) *comme nous faisons ici, chacun ce qu'il juge bon* », etc. On

(1) Même Dillmann (.. *Gegensatz gegen die bisherige Sitte*. Num. Deut. u. Jos. p. 296).

suppose que ces paroles s'appliquent d'une manière spéciale à la fréquentation du lieu du culte, dont il est question dans le contexte, et on en conclut que le législateur deutéronomique présente lui-même sa loi sur la matière comme une innovation. Mais la parenthèse des vv. 8-10, pourvu qu'on en détermine bien le sens, ne prouve nullement ce qu'on veut lui faire prouver, au contraire.

Aux vv. 1-3 Moïse venait de rappeler aux Israélites qu'en occupant le pays ils devaient détruire les cultes païens que les habitants avaient coutume de célébrer sur les hauteurs ; qu'ils devaient briser et livrer au feu les autels, les emblèmes idolâtriques et les images des Cananéens. Puis il continue, v. 4 ss. : « Vous ne ferez point ainsi envers Jéhova votre Dieu. Mais au lieu que Jéhova votre Dieu choisira d'entre toutes les tribus pour y établir son nom, à sa demeure vous irez le trouver, vous vous rendrez là ; et vous offrirez là vos holocaustes et vos victimes, vos dîmes, etc. Et vous mangerez là devant Jéhova votre Dieu et vous vous y réjouirez, vous et vos familles, du succès que vous accordera la bénédiction de Jéhova votre Dieu dans tous vos labeurs ». Nous voici au v. 8 : « Car vous ne ferez point là comme nous faisons ici, chacun ce qu'il juge bon ; vous n'êtes point jusqu'ici arrivés au repos et à la possession de l'héritage que Jéhova vous donnera. Vous passerez le Jourdain et vous établirez dans la terre que Jéhova votre Dieu vous donnera en partage. Il vous fera reposer de tous vos ennemis d'alentour et vous demeurerez en paix. Alors, au lieu que Jéhova votre Dieu choisira pour y établir son nom, là vous offrirez tout ce que je vous prescris », etc.

Il est de toute évidence qu'aux vv. 4-7, l'obligation imposée aux Israélites de se rendre pour la célébration du culte au lieu choisi par Jéhova, est mise en opposition avec l'usage régnant parmi les Cananéens idolâtres. Il est donc impossible qu'aux vv. 8 ss. ce soit l'intention de l'auteur de mettre cette même obligation en opposition avec un usage jusque là régnant parmi les Israélites. — A l'idée qu'il venait d'exprimer aux vv. 5-7 touchant la manière dont le principe de l'unité de sanctuaire serait appliqué dans la terre promise, l'auteur rattache des considérations bien senties sur la tranquillité qui va suivre l'établissement dans ce pays. Le v. 8 est conçu en termes généraux que rien ne nous autorise à restreindre à l'observation de la loi sur le lieu du culte. Ce verset ne peut pas d'ailleurs être pris rigoureusement à la lettre, sous peine de se trouver en contradiction flagrante avec d'autres données deutéronomiques (p. e. I 9-17, VIII 2, 5, 6 etc.). Il prévoit que dans la terre de Canaan les Israélites auront une existence régulière comme nation et met en lumière la possibilité, dans de pareilles conditions, d'un centre religieux fixe,

immuable, rendez-vous obligatoire pour toute la nation. Il se sert, pour peindre la situation antérieure, d'une formule que nous rencontrons avec une signification analogue dans le livre des Juges (1). Une fois que l'on sera fixé dans la terre promise, on ne vivra et n'agira plus en quelque sorte au jour le jour, comme c'était le cas durant le voyage au désert ; on ne sera plus menacé à chaque instant de la part des ennemis, dans un état de guerre perpétuelle. — Dans un pareil contexte la formule générale du v. 8, non seulement n'a rien qui doive la faire restreindre à la conduite du peuple relativement au lieu du culte, mais doit absolument être entendue dans le sens large qui est son sens naturel ; de plus, suivant l'usage qui en est fait ailleurs et conformément aux exigences d'autres textes deutéronomiques, elle a simplement pour objet de représenter la période qui va prendre fin comme une période agitée et de transition, durant laquelle les conditions requises pour une application de la loi comme celle qui aura lieu dans le pays de Canaan, n'étaient pas réalisées. Rappelons le passage d'*Ex.* XXXIV 23 s. où Jéhova promet aux Israélites qu'aux époques des fêtes sacrées leur territoire restera à l'abri des incursions ennemies ; les vv. 9-11 au ch. XII du Deutéronome ont une portée analogue. Le Deutéronome au v. 8 ne dit donc qu'une chose de très peu de conséquence et que nous savions sans son témoignage ; dans le code sacerdotal aussi, les quarante années de séjour au désert sont non seulement par leur durée même un châtiment infligé à la nation (2), mais encore un temps riche en épreuves et aventures de tout genre ; ici encore il arrive que les lois sont explicitement formulées en vue de l'avenir, pour l'époque où le peuple sera établi dans le pays (3).

En somme, aux vv. 8-11, et en particulier au v. 8, la fréquentation du lieu du culte n'est pas spécialement en vue. Quant au motif ou à l'à propos des observations générales auxquelles l'auteur se livre en ce passage, nous répétons qu'il y a été amené par la détermination donnée au principe du sanctuaire unique pour l'époque de l'établissement dans la terre promise (vv. 4-7). Et pourquoi l'auteur insiste-t-il à plusieurs reprises, en notre chapitre et ailleurs, sur la manière dont la loi sur l'unité de sanctuaire sera exécutée dans le pays de Canaan ? Il en indique une raison lui-même au chap. XII v. 1 ss. : c'est parce qu'il oppose le culte de Jéhova dans le lieu qui sera

(1) En ces jours *il n'y avait pas de roi en Israël* et chacun faisait ce qui lui semblait bon (XVII 6, XXI 24).

(2) *Num.* XIV 26 ss.

(3) *Num.* XV 1 ss.

marqué par le choix divin, à l'idolâtrie pratiquée par les Cananéens dans leurs sanctuaires disséminés par tout le territoire. Le Deutéronome polémique contre l'idolâtrie des Cananéens et nullement contre un usage national des Israélites.

Il est bien à penser d'ailleurs que si le législateur avait eu en vue, au ch. XII, de combattre une coutume antique pour y substituer un régime nouveau, il se serait bien gardé d'interrompre sa prétendue loi d'innovation par une parenthèse de trois versets se rapportant à tout autre chose ou de la motiver uniquement par la considération du repos que les Israélites allaient goûter au delà du Jourdain !

CONCLUSION.

Dans les trois groupes de lois que nous avons examinés, la législation rituelle des Hébreux s'accorde à proclamer qu'il n'y a en Israël qu'un seul lieu servant de demeure à Jéhova et que c'est en ce lieu, pas ailleurs, que doivent être régulièrement accomplis les actes du culte public et national. Le livre de l'alliance connaît cette institution aussi bien que le code sacerdotal et le Deutéronome.

Le livre de l'alliance et le code sacerdotal, à côté de celle-là, en règlent ou supposent une autre, se rapportant au culte privé et domestique qui s'exerce dans l'immolation ordinaire du bétail. Cette immolation était accompagnée de certaines actions religieuses que tout Israélite était apte à poser et qui devaient s'accomplir sur des autels de terre ou de pierres non taillées. — Le Deutéronome, dans sa teneur actuelle, renferme des dispositions supprimant les autels privés, ou en supposant la suppression déjà faite en droit (*Lév. XVII 1 ss.*).

Pour ce qui regarde l'unité du sanctuaire officiel ou national, rien ne nous autorise à attribuer à la législation deutéronomique sur la matière, une origine récente ou un caractère de réforme et d'innovation.

A. VAN HOONACKER.

POÉSIES HONGROISES.

La littérature du peuple magyar n'est guère connue dans nos pays occidentaux ; son histoire, ses antiquités ne le sont point davantage. Elles mériteraient cependant plus d'attention de la part du monde lettré. Car la Hongrie compte de nombreux écrivains, historiens, poètes et autres, dignes de figurer à côté des hommes célèbres de nos contrées ; ses annales sont riches d'événements du plus haut intérêt.

Nous nous proposons depuis longtemps de contribuer, pour une faible part, à combler cette lacune. En attendant nous croyons être agréable aux lecteurs du *Muséon* en leur mettant sous les yeux quelques pièces de poésie hongroises dues à la plume de deux grands poètes qui s'appellent *Vörösmarty* et *Berzsenyi*.

Le premier, surnommé Le Tasse hongrois, s'illustra en presque tous les genres élevés : drame, épopée, odes, dithyrambes, comme dans ceux d'un moindre rang : fable, parabole, épigramme etc. Né en l'an 1800 il fleurit pendant la première moitié et au milieu du XIX^e siècle.

Le second appartient à la fin du siècle dernier et s'exerça spécialement dans le genre classique.

Ces odes n'ont pas encore été traduites pour autant que nous sachions. Nous les donnons en une version aussi rapprochée du texte que possible ; nous avons cru toutefois devoir préférer l'idée et le sentiment de l'auteur à la reproduction exacte de la forme des mots et de la tournure des phrases.

Nous regrettons de ne pouvoir rendre tout ce qu'il y a d'expressif et d'énergique dans le texte hongrois. Le français se prête difficilement à cette disposition des mots qu'inspire le sentiment plutôt que la logique grammaticale.

I. LE BANNI (1).

Le passant.

1.

Qui (es-tu toi qui) vas par ces chemins déserts ?
 Et qui livres ton cœur à l'orage intérieur, au déchirement,
 Etranger à toute joie ?
 Qui es-tu, homme de douleur ?
 Quel coup du sort s'acharne contre toi (2),
 Que tu vas errant dans les montagnes désertes ?

2.

Le banni.

Laisse-moi errer dans ces monts sauvages
 Laisse le ravage sévir en ma poitrine désolée.
 Je suis un fugitif
 Plus désolé encore (que ces lieux) est mon cœur ulcéré ;
 Plus tumultueuse, la tempête qui sévit en son sein ;
 Tant est grande ma douleur.

3.

Le passant. — Peut-être tu étais riche ; tes trésors,
 Ton destin impitoyable les a consumés.
 Et maintenant la misère te plonge dans la douleur.
Le banni. — Oui, je fus riche et je jouissais de la richesse (3).
 L'infortune aujourd'hui me brise le cœur.
 Mais elle n'abat pas mon courage.

(1) L'auteur peint la douleur d'un magyar banni à la suite de la révolution de 1848, ou plutôt d'un polonais après 1830. — *Hontatlan* est proprement « le sans patrie ».

(2) Lit. Quelle arme du sort te persécute

(3) La richesse a ses jouissances. Etre riche est bon.

4.

- Le passant.* — Deux noms peut-être, sont sacrés à ton esprit.
Ou un fidèle ami, ou une jeune fille chérie
Et ceux là t'ont abandonné.
- Le banni.* — L'amitié, l'amour infidèle
Sur cette terre sont le plus cruel martyr.
Ils sont morts, mais fidèles.

5.

- Le passant.* — Sont-ils morts ? — Tes enfants, peut-être ;
Une aimable épouse, toute ta joie
Est descendue dans un éternel tombeau ?
- Le banni.* — Tous mes amours sont dans le tombeau.
Le cœur ce profond refuge
Est insensible à la mort.

6.

- Le passant.* — Tu souffres, le poids de ta douleur est accablant.
Peut-être es-tu esclave de l'honneur ;
Ton nom a reçu une sanglante injure ?
- Le banni.* — Tous mes écus (1) sont couverts de honte
Et cela, je le souffre pour mon pays.
Pour moi cette tache est chère.

7.

- Le passant.* — Tu es donc banni de ta patrie.
Et pourquoi ton pays pour lequel tu as versé ton sang,
T'a-t-il frappé d'un coup sans remède ?
- Le banni.* — Le banni n'a pas de patrie
Bien qu'il souffre cruellement, et soit malheureux
Sa nation vit, a le ciel serein.

8.

La nation à laquelle j'appartiens,
Est détruite, mon pays est étouffé dans le sang.

(1) Mes écussons, Ma patrie est vaincue et sa défaite me couvre de honte.

Il ne végète plus même, à moitié, en sa racine.
 La perte de millions d'hommes m'accable,
 Je pleure la destruction d'une race, d'une génération ;
 C'est une plaie qui ronge ma poitrine.

VÖRÖSMARTY.

N. B. Cette pièce est en strophe de six vers rimant ainsi : 1 et 2, 3 et 6, 4 et 5. Le nombre des syllabes varie de 6 à 9. C'est le troisième vers qui est le plus court ; le sixième l'est souvent aussi. La rime varie de richesse. L'identité varie de la dernière voyelle avec les consonnes qui la suivent jusqu'à celle de la dernière syllabe entière avec la voyelle de la pénultième.

Ex. *jársz* et *társz*.

embere et *fegyvere*.

Et rime avec *ed* : *kinsedet* et *végzeted*, *tehát* et *hazád*.

Comme irrégularité nous remarquons *talán* et *ledny*.

II. LE CIMETIÈRE.

1.

C'est en tremblant, o cimetière ! que portent vers toi ses regards (1),
 Et la puissance du magicien et l'orgueil plein de faste.
 A ta vue, les fantômes de la vision, et de ce monde
 Le mirage (2) s'évanouissent.

2.

Tu fais tomber la pourpre des épaules du cruel oppresseur.
 Comme (tu décharges) le pauvre du poids de son affreuse existence,
 Et comme droit de la sainte humanité,
 Tu donnes un rang égal et le repos parfait.

3.

A ce que le cœur ronge en lui-même et que l'espérance abandonne
 Tu substitues l'espoir certain, un soulagement immense.
 Oh ! donnes-moi ces biens ! qu'elle vienne pour moi
 Ma descente dans ton sol sacré ! et la réalisation de mes rêves !

(1) Strophes de 4 vers de longueur inégale ; le dernier est plus court que les autres.

(2) Tout ce qui trompe par un faux éclat, ou fait craindre des maux passagers.

4.

Eh quoi ! m'arriverait-il cet espoir, objet de mes songes ?
 Ou serait-ce une chimère trompeuse (1) ou un chant de berceuse (2) ?
 Oh ! je les connais les sphères de ces êtres fantastiques
 Mais ils ne sauraient étourdir mon esprit, sur son seuil.

5.

La verdure, les fleurs vers qui se portent mes regards,
 Sont un cœur ému, qui débordé comme le mien,
 Toutes les cendres (chéries), aimaient, réjouies,
 Comme mon cœur brûle (d'une fièvre) d'émotion.

6.

Du sein de ces pierres en ruines sur lesquelles se portent mes regards
 Les images de Persepolis et de Palmyre se montrent à ma vue.
 Je vois les tours superbes de Têbes s'écrouler
 Et les murs de marbre Babylone.

7.

Je vois vos œuvres comme des fourmilières, o ! monde brillant (3) !
 Elle les détruit, elle les ensevelit la main du grand Éternel
 Je te vois, essaim de fournis luttant, te pressant avec violence
 Sur les bords des tombeaux, dans leur poussière.

8.

Illustres héros ! grands de la terre, venez,
 Vous qui n'osez point regarder en face cette chute finale,
 Vous qui gémissiez sur cette poussière, venez à moi ;
 Venez ici, apprendre à vivre et à mourir.

BERZSENYI.

(1) *Agyvász* être fantastique ; (*vász*) création du cerveau (*agy*).

(2) Comme la berceuse endort le petit enfant en lui chantant des choses fabuleuses.

(3) *Világ* a ce double sens.

III. SOUPIR D'ADMIRATION.

1.

Oh Dieu, que n'atteindra point le génie du sage (1) !
 Son âme aux aspirations secrètes, conjecture tout en ses désirs (2)
 Ton être, o profond penseur ! brille comme le rayonnant astre du
 jour dont nos yeux ne peuvent supporter la vue directe.

2.

Le ciel le plus vaste et les maîtres de l'éther
 Qui y circulent autour de toi, en un ordre parfait,
 Les insectes invisibles, sont de toi, ô penseur !
 Les chefs-d'œuvre, les merveilles produits de ta main.

3.

Tu fais sortir du néant les mille espèces d'êtres
 De ce monde immense, ton regard (3)
 Pourrait créer ou détruire cent mondes.
 Il épuiserait le fleuve du temps immense.

4.

Le Zenith, comme le Nâdir, te glorifie
 La lutte violente de l'ouragan, l'éclat d'une flamme,
 La goutte de rosée, les fleurs,
 Tout fait briller les créations de ta puissante main.

5.

Je m'incline avec respect devant ta face, o glorieux !
 Si jamais mon âme s'arrache à ses fers (4)
 Et parvient enfin à s'approcher de toi,
 Elle atteindra le terme après lequel elle soupirait.

6.

Alors je sécherai mes larmes
 Et j'irai par les voies que suit mon destin
 Par le chemin des esprits les plus nobles, les plus parfaits
 Où pourront (me) conduire mes capacités et mes forces.

(1) Du poète créateur.

(2) Le poète a l'esprit et les sens plus subtils ; il pressent ou conjecture l'avenir.

(3) Litt. to, sourire.

(4) Qui la tiennent en sa médiocrité.

7.

Sans crainte je porterai mes regards vers la nuit du tombeau.
 Non, non, le mal ne te sera point d'un poids lourd,
 Ni tes œuvres justement mesurées ; tes os dispersés
 Ta main les couvrira (de ses mérites).

BERZSENYI.

IV. L'ESPÉRANCE ET LE SOUVENIR.

1.

Dans les champs rugueux de notre vie
 Deux génies (nous) conduisent.
 Quand les nuages s'amoncèlent sur notre route
 Ils tendent tous deux la main
 Mais bien qu'ils vous regardent encourageant (vos efforts)
 Ils ne peuvent donner le bonheur :
 L'espérance et le souvenir.

2.

Le souvenir agite ses ailes
 Au dessus du passé,
 Et fait flotter dans les images douloureuses
 Ton cœur assombri.
 Le plaisir passé tourmente secrètement (par le regret) ;
 La peine passée fait souffrir de nouveau (2)
 Et remplit ta poitrine de douleur.

3.

L'espérance vient au loin sous un voile d'azur
 Et se présente devant toi.
 Elle nous fait signe mais ne nous attend point
 S'éloignant toujours plus, elle flotte devant nous
 Et tandis que tu écarter son aile de papillon
 Ta vie s'évanouit sans utilité (3).
 Tu restes sur le bord du cours de la vie (1).

(1) De François Kölcsey, poète mort en 1838.

(2) Le premier par les regrets, le second en ravivant la douleur.

(3) Comme celle du papillon. *Lezug* ; ce mot est absent du *Magyar nyelv Szótára*, Dictionnaire de l'académie hongroise. C'est un composé libre.

(4) Sur le bord du chemin que suit celui dont la vie est remplie.

4.

Ne crains point le mal et ne recherches pas le bien ;
 Ils s'en vont et nous reviennent.
 Embrasse seulement le présent
 Qui peut donner joie et contentement.
 Quoiqu'il se dérobe parfois dans un nuage,
 Son visage change promptement
 Et le sourire se tient sur ses lèvres.

FR. KÖLCSEY.

V. L'EXILÉ A SA PATRIE (1).

1.

O de mon pays natal belle contrée
 Te verrai-je jamais encore ?
 Quoique je fasse, en repos, à l'action (2),
 Toujours je ne regarde que vers toi.

2.

A l'oiseau qui vient (de ton ciel) je le demande :
 Est-il encore florissant, o ! mon pays natal ?
 Je le demande aux nuages flottants
 Comme aux vents qui murmurent.

3.

Mais ils ne peuvent me consoler ;
 Ils me laissent orphelin avec un cœur meurtri.
 Orphelin, je vis le cœur plein de douleur ;
 Me desséchant comme l'herbe qui croît sur le rocher.

4.

Petite chaumière où j'ai reçu le jour,
 Mon sort me tient bien loin de toi,
 Jeté au loin comme la feuille
 Que le vent arrache et emporte dans un tourbillon.

(1) Cette ode est de Ch. de Kisfaludy, célèbre poète dramatique et lyrique, né en 1788 mort en 1831. Il est considéré comme le créateur de la poésie nationale hongroise. Jusqu'à lui les poètes hongrois s'étaient assujettis à imiter les anciens. Karl von Kisfaludy ignorant des langues classiques, mais plein d'imagination, de talent et d'ardeur se créa une voie à lui-même, choisit ses sujets parmi les faits de la vie réelle ou de l'histoire de sa patrie et donna à la Hongrie une littérature véritablement nationale.

(2) Ltth. que je sois arrêté ou en marche.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'ABSTRAIT ET DU CONCRET.

Il s'agit *du point de vue* auquel on considère l'objet, du point de vue de l'idée, on peut en envisager principalement une face ou un point, ou au contraire, voir le tout dans son relief entier, dans son ensemble. Dans le premier cas, l'idée est abstraite, dans le second elle est concrète. L'*idée concrète* est donc la *vision de l'objet dans son solide*, dans son ensemble, sans rien y distinguer particulièrement. On conçoit que ce doive être le mode le plus ancien de regarder. La vision complète précède celle détaillée. Quand plus tard elle se localise, on choisit un point entre tous les autres qu'on néglige pour le moment, on abstrait. Je ne remarque plus dans tel objet que cette qualité, qu'il est blanc ; comme beaucoup d'autres objets sont blancs, j'en tire l'idée de la *blancheur*. Je considère seulement dans un chêne qu'il végète, comme beaucoup d'autres objets végètent ; j'en tire l'idée commune de *végétal*. Plus un objet reste concret, plus il *s'individualise* ; s'il est très concret, il semble n'avoir rien de commun avec un autre, il devient isolé pour l'esprit. *Le concret est donc l'individuel, le surdéterminé*. Dans une forêt tous les arbres se ressemblent, et cependant aucun d'eux n'est semblable à l'autre. La vue concrète les verra tous différents, la vue abstraite les verra tous semblables.

Entre l'abstrait et le concret il y a un degré intermédiaire l'*abstrait-concret*. En effet l'esprit n'abstrait pas tout à coup,

il ne le fait que successivement. Il y a d'abord ce chêne, puis si je remarque tous les arbres de la même espèce dans leur ressemblance, il y a le chêne en général, puis en généralisant davantage, l'arbre. Il n'y a pas ici de passage subit, comme de l'objectif au subjectif. Il peut même y avoir plus de trois degrés dans l'échelle entre le concret et l'abstrait, tous les degrés intermédiaires forment l'abstrait-concret.

Le *criterium du concret* c'est l'*individualisation*, la *surdétermination*. Aussi le concret ne s'applique pas seulement aux êtres matériels, mais aussi à des idées immatérielles, comme le temps. Par exemple, le temps simplement passé est abstrait, car il comprend un grand nombre de passés ; si, au contraire, on indique que l'action a été faite hier ou tel jour, le passé est surdéterminé, il est concret.

Il ne faut donc pas confondre, comme on le fait trop souvent, le concret avec le matériel, l'abstrait avec l'intellectuel. Sans doute, ces idées ne sont pas sans une certaine concordance, mais elles ne se recouvrent pas. Une idée intellectuelle peut très bien être abstraite ; voilà, par exemple, une chose intellectuelle créée à l'image d'une chose matérielle, elle peut parfaitement être surdéterminée, individualisée, au dernier point, jusqu'à devenir une chose unique et sans pareille.

A côté du concrétisme, lequel consiste en l'individualisation absolue de l'objet, ou de l'idée qui en est la représentation, se place un *concrétisme spécial* qui consiste dans la réunion individuelle, quant à l'expression, d'une idée concrète et d'une idée abstraite accessoire à la première, de manière à faire du tout une seule idée concrète ; ce concrétisme spécial constitue le *synchrétisme*. Celui-ci ne ressortit parfois qu'à la morphologie et non à la syntaxe, c'est lorsqu'il est hystérogène et se forme mécaniquement. Mais lorsqu'il est primitif, il a lieu directement dans l'élément psychique du langage.

En voici quelques exemples. Pour exprimer un nom au masculin ou féminin, par exemple, au lieu d'ajouter le mot : *mâle* ou *femelle*, ou de varier la désinence ou le vocalisme du mot, on se sert d'un mot entièrement différent de celui employé

à l'autre genre. De même, quand il s'agit de différencier le pluriel du singulier. Un des exemples les plus frappants, c'est la numération dans l'île de Viti. La langue des habitants de ce pays traduit *dix cocos* par *buru*, *cent cocos* par *koro*, *mille cocos* par *selevo*. S'il s'agit d'un autre objet, on emploie des termes différents. L'explication mécanique de ce procédé est très simple et en confirme le caractère concret.

On a appris à compter sur les cocos, par exemple, alors les mots expriment les nombres relativement aux cocos seulement ; puis on apprend à compter sur tel autre objet, on établit d'autres nombres, comme si la première numération n'avait pas été faite. Il faut que les idées de l'esprit soient bien concrètes pour ne pouvoir compter qu'ainsi. Même en ce qui concerne telle nature d'objets comptés, *les cocos*, on ne pense pas précisément *dix cocos*, *cent cocos*, mais bien une *dizaine de cocos*, une *centaine de cocos*, donnant à cette série une existence individuelle comme nous le faisons un peu aujourd'hui en disant : une *douzaine*, ou une *treizaine*, ou une *gerbe de blé*, bien distincte d'un *grain de blé*, de même nous donnons un nom particulier à la mesure pour les liquides et à celle pour les solides.

La division en abstrait et concret *se croise* avec celle en subjectif et objectif. Le subjectif, par exemple, peut être concret ou abstrait, cependant il est plus souvent concret, il l'est même ordinairement lorsqu'il s'agit du subjectif à l'individu, mais même alors il peut encore être abstrait. Quant à l'objectif, il est aussi facilement abstrait que concret, la division dans ce sens se meut librement.

Quelles sont les idées abstraites ou concrètes dans leur existence, leur composition et leur détermination ? En outre, quand les diverses parties du discours sont-elles abstraites ou concrètes ? Nous examinerons surtout lesquelles sont concrètes, car ce sont celles qui forment l'exception et la particularité.

Les idées simples, qui ne sont pas formées de la composition de plusieurs autres, sont concrètes lorsqu'elles ne désignent qu'un seul être, ou qu'une action unique, si différenciés qu'on

ne peut presque pas trouver un autre être ou une autre action qui soit comprise dans la même idée. C'est la grande distinction entre les noms communs et les noms propres. Par exemple *Pierre*, *Paul*, si l'on y joint le nom de famille, et en cas de confusion encore possible, un surnom, ne s'appliquent qu'à un seul individu au monde. C'est la *détermination absolue*. En même temps, je ne m'occupe d'aucune des particularités de l'être pour le définir. Il le fait de lui-même : *Pierre*, c'est Pierre. Il en est de même pour les noms de lieux et de chose. *Paris* est le nom d'un être matériel unique, d'un lieu unique. Les animaux peuvent être individualisés de la même manière.

Le verbe est possible avec une individualisation pareille, s'il l'emprunte du substantif par exemple, dans φιλιππιζειν, mais c'est un cas exceptionnel. Est-il capable d'individualisation directe ? Non, mais, comme nous le verrons, on peut en approcher de très près. Les sauvages ont des expressions consistant en des racines différentes pour les moindres nuances d'action.

Ils en ont aussi pour les substantifs qui ne diffèrent entre eux que par des nuances, mais cela nous conduit à une individualisation moins parfaite. Ici nous sommes dans le concrétisme absolu, celui qui individualise totalement, qui distingue un être unique, celui du nom propre.

Pour que cette individualisation ne soit pas insaisissable, il faut qu'elle se reflète dans le langage, c'est-à-dire que l'être unique, l'être individualisé, ait un nom tout à fait différent de celui des autres. C'est précisément ce qui arrive dans le nom propre.

Mais l'individualisation peut être moindre, ne comprendre qu'un groupe d'objets, comme le chêne, en général, ou une variété du genre *chêne*. Si l'on va au delà, on passe à un degré d'abstraction de plus en plus grand, par exemple, si l'on parle de l'arbre en général, bien plus grand, si l'on parle du végétal. Enfin l'abstraction proprement dite existe si ce n'est pas un être, mais une qualité commune à beaucoup d'êtres qu'on veut exprimer, car alors on généralise, au lieu d'individualiser, on rend indéterminé, au lieu de surdéterminer. Tels sont les

caractères essentiels qui distinguent l'abstrait du concret.

De quelle manière le concret se forme-t-il dans les mots isolés ?

Il faut distinguer son rôle : 1° dans la constitution de l'idée en chacune des parties du discours directement ; 2° dans sa constitution au moyen de la composition et de la dérivation ; 3° dans les divers concepts de détermination.

La constitution de l'idée elle-même est concrète, lorsque la langue n'a pas de mot pour exprimer l'idée générale et compréhensive et n'en a que pour exprimer les idées les plus particulières, mais en possède beaucoup pour celles-ci. C'est ainsi qu'un grand nombre de langues n'ont pas de nom générique pour exprimer : *arbre, poisson, oiseau*.

Tel est le principe, il s'applique aux différentes parties du discours.

Parmi les divers substantifs, celui qui est concret par excellence, c'est le *nom propre* ; si l'on réunit le nom et le prénom, l'*individualisation* est parfaite, il n'y a pas un seul autre être identique, C'est un nom concret qui persiste dans tous les états des langues, mais qui quelquefois est plus concret encore, au moins dans son expression. En Russe, par exemple, le nom propre de la personne en question est toujours accompagnée de celui de son père (*vitch*). Le nom propre ne s'applique pas d'ailleurs seulement aux personnes, mais aussi aux noms de lieu : *Paris, Rennes*, quelquefois, mais rarement, aux choses : *St-Graal, Durandal*. L'étude de ces noms pourrait être une branche spéciale de la science, si l'on recherchait leur source ; celui des noms propres qui s'appliquent aux lieux en fait déjà partie. Tous sont dérivés de noms, communs à l'origine, puis ces noms communs ont été individualisés, transmis ou empruntés. Ce nom propre a aussi une teinte subjective que nous avons marquée.

Le nom propre peut recevoir un degré d'abstraction et devenir indirect. Je puis dire, au lieu de Pierre, le *père de Paul*, si en effet Paul est fils de Pierre. Ce qui est le plus concret après le nom propre, c'est donc le *nom de parenté*.

Nous venons de dire que les noms de choses n'ont de mots qui les individualisent que très exceptionnellement. Cependant, on a cherché à obtenir cette surdétermination, et l'on a, au moins, donné un nom à chaque variété d'un objet, nom n'ayant rien de commun avec celui d'un autre objet, quoique très ressemblant. Dans le langage postérieur, les nuances s'expriment ainsi, mais en retenant leur caractère de nuances, c'est-à-dire en ne différant du mot qui exprime l'autre nuance que par une modification de sens ou l'addition d'un affixe. Il n'en était point ainsi dans le système concret primitif. Si l'on avait pu nommer chaque objet d'un nom différent, on l'eût fait.

Au dessus de ce substantif propre, ou de celui commun qui individualise chaque objet, se trouve le substantif abstrait-concret, c'est celui qui désigne toute une *classe d'objets*. A ce titre le nom de famille est déjà une abstraction ; à l'origine, on ne peut l'obtenir qu'en superposant les noms propres, A fils de B, fils de C etc. De même dans les noms communs, le mot *arbre* est un mot abstrait vis-à-vis du mot *chêne* ; le mot *chêne* est déjà concret vis-à-vis du nom de telle espèce de chêne ; un boule-dogue, un caniche est concret vis-à-vis de l'expression générique *chien*.

Enfin, au-dessus du substantif concret-abstrait qui vient d'être décrit, se trouve le substantif abstrait. Il s'agit de ce qu'on dénomme ainsi déjà dans les grammaires pratiques. Il suffit d'en donner des exemples : *blancheur*, *bonté*, *mort*, *chanteur*, *polisseur*, *couvreur*, etc. tous les mots venus des adjectifs ou des verbes qui expriment soit la qualité ou l'action, soit l'agent, le lieu de l'action, etc.

Parmi les verbes la distinction entre le concret, l'abstrait et l'abstrait-concret est aussi nette. L'*abstrait concret* est le verbe ordinaire usité dans nos langues : *aimer*, *voir*, *finir*, *frapper*. L'*abstrait* est celui qui n'exprime que la moitié d'une pareille idée, par exemple, le verbe *faire* dans cette expression *faire la guerre* ; isolé des mots *la guerre* il ne donne aucun aperçu de l'action dont il s'agit. De même, le verbe *to do* si usité en Anglais, et qui y devient un auxiliaire. De même, les verbes

pouvoir, devoir, vouloir qui sont des *verbes muets* quand on n'y ajoute pas l'infinitif complémentaire et qui en anglais deviennent des auxiliaires dans les mots : *to may, to shall* etc. Tous les verbes *auxiliaires*, plus quelques autres, sont des verbes *abstraits*. Le verbe *être* est le plus abstrait de tous, mais nous ne le comprenons pas ici, parce que son rôle est dans la syntaxe dynamique et non dans la syntaxe statique. La conjugaison périphrastique est essentiellement abstraite.

Quant au concret dans le verbe, il est employé surtout dans l'état primitif des langues.

De même que pour chaque être individuel on avait d'abord une expression différente, de même pour chaque action individuelle, distincte, le moins que ce fût, d'une autre, surtout quand il s'agit d'une action très usuelle, celle de frapper, par exemple, pour le sauvage. Il exprime par des idées totalement différentes : *frapper avec la hache*, ou *frapper avec la main* ou avec tel autre instrument ; de même, pour l'action de manger etc. De là une foule de verbes concrets qui forment un vocabulaire touffu.

Comment passera-t-on de cet état concret à un état plus abstrait ? Par élimination. Ces mots se font la guerre entre eux, la plupart périssent ; ils ne reste qu'un ou deux mots qui, outre leur sens spécial, prennent celui des mots disparus ; il en résulte qu'ils expriment l'action générale.

Dans l'adjectif, même progression ; prenons pour exemple les couleurs : elles ont d'abord des expressions substantives. On ne dira pas : *rouge*, mais : teinte de telle chose qui est rouge, autre teinte de telle autre chose qui est rouge, mais d'une teinte différente, comme nous disons en français : *marron* au lieu de *brun*, *cerise* au lieu de *rouge*. Puis ces mots luttent entre eux, l'un seul demeure, et exprime l'idée générale de telle couleur. Il est à remarquer qu'en français, nous en sommes revenus pour les couleurs à ce stade concret, nous verrons plus loin pourquoi. Quant à l'abstraction, elle consiste pour l'adjectif dans la provenance des verbes ; le participe présent est un adjectif abstrait.

Les particules présentent aussi ces trois degrés. Le pronom personnel, en même temps que pronom subjectif, est aussi pronom concret ; comme il ne s'adresse qu'à un seul être, le pronom interrogatif ou relatif l'est aussi au même titre. Le pronom ordinaire, le démonstratif, est abstrait-concret. Enfin est abstrait le pronom indéfini, donc les pronoms généraux, *quelqu'un*, *tout* etc. L'adjectif déterminatif suit tous les errements du pronom.

Parmi les pronoms personnels, ceux de la 1^{re} et de la 2^e sont ou ne peut plus concrets, puisqu'ils sont surdéterminés, et ne s'appliquent qu'à un seul être ; mais celui de la 3^e personne est indéterminé, en ce qu'il en comprend une foule ; il ne saurait donc être concret, mais il le devient dans certaines langues qui emploient des mots distincts par l'exprimer, suivant la diverse situation de la 3^e personne. C'est ce qui arrive en Jagan où l'on trouve les pronoms *d'orientation*, *uscha*, lui au fond de la cabane, *inga*, lui au nord de la cabane ; *öra*, lui à l'ouest de la cabane ; *hana möki* lui à l'ouest de moi ; *hàna mâtu*, lui au nord de moi. C'est ce qui a lieu aussi d'une manière bien remarquable dans deux autres langues américaines en Tcherokesse et en Abipone. Dans la première de ces langues non seulement le pronom de la 3^e personne distingue le présent de l'absent, aussi bien que celui de la première, l'inclusif de l'exclusif, mais encore l'expression est différente suivant qu'il s'agit d'une personne dans telle position ou dans tel état, ainsi :

sikotoka, celui debout ; *tsetoa*, celui se promenant ; *tsuwohla*, celui assis ; *tsikanöka*, celui couché ; *tsötayai*, celui venant ; *tsiwai*, celui allant ; *tsiyohusö*, celui mort ; *tseha*, celui vivant ; *tsutlöka*, celui malade.

En Abipone, il en est de même. Voici la liste, mais il faut remarquer qu'il ne s'agit plus ici du pronom sujet, mais du pronom objet dans ses rapports avec le sujet.

Lui (objet) absent *ekaha* ; lui présent *eneha* ; lui assis *hincha* ; lui couché *hircha* ; lui debout *heraha* ; lui se promenant *chaha*.

Cette liste se double pour l'existence du masculin et du féminin

nin ; celui-ci se forme du masculin en changeant la première voyelle en *a* ; *ekaha* fait *akaha*.

L'article *le* est essentiellement concret, tandis que *un* est concret-abstrait, et *le* dans le sens de *tout*, l'*homme* en général, abstrait.

L'*adverbe* est abstrait-concret dans ses expressions : *ici*, *là* etc. ; il est concret quand il surdétermine le lieu : *à la maison*, *dehors*, l'*adverbe* par locution adverbiale, enfin il est abstrait dans ces expressions : *partout*, *ici et là* etc.

La *préposition* est concrète quand elle exprime l'idée *locative* ou *temporale* ; elle est abstraite quand elle exprime la *causalité*, elle est *abstraite-concrète* quand elle exprime un état mixte entre le lieu et la causalité. Comme par la préposition nous entrons dans l'état dynamique de la syntaxe, nous renvoyons à cet état l'explication de ces expressions qui touchent à la catégorie des cas.

La *conjonction* est abstraite dans le même sens que la préposition. La conjonction *où* est concrète comme locative ; celle *parce que* est éminemment abstraite, comme de causalité.

Enfin, et ce cas est bien curieux, le *mot de nombre* est concret quand il ne s'applique à la fois qu'à des individus de la même espèce, et non à d'autres. C'est ce qui arrive quelquefois. Un peuple ne peut compter d'abord que les objets les plus usuels pour lui, par exemple *les cocos*. Il ne dira donc pas *un*, *deux*, *trois*, etc. mais indivisiblement *un coco*, *deux cocos*, *trois-cocos*, expression dans laquelle le mot *coco* n'existe plus, mais est confondu avec le nom de nombre de manière à ne former que le nombre surdéterminé : *salavo* etc. Puis il apprend à compter les flèches, et alors recommence un nouveau système de numération. C'est ce qui a lieu dans l'île de Viti et ce que nous avons déjà indiqué.

Telle est l'abstraction, tel le concrétisme dans les parties diverses du discours et dans les idées simples en leur constitution. Examinons maintenant le concrétisme qui se révèle dans la *composition de deux idées*.

En étudiant cette union d'idées, qu'il s'agisse de composition

proprement dite ou de dérivation, nous avons remarqué que la composition se faisait dans deux directions différentes, la composition ordinaire et libre de deux idées qui peuvent tantôt être exprimées séparément, tantôt être réunies, composition usitée dans toutes les langues, puis la composition spéciale à certaines langues seulement et à celles d'état de culture peu avancé, la *composition anormale*, présentant ce caractère particulier qu'elle est forcée, qu'une des idées, au moins, ne peut s'exprimer sans l'autre. C'est cette composition forcée qui est concrète et sur laquelle il faut nous arrêter un instant.

Le caractère forcé de cette composition a la signification suivante. Un mot de chose ou d'action s'appliquant à un certain nombre de choses ou d'actions se ressemblant, mais non identiques, est abstrait, ou tout au moins, abstrait-concret. Il y aurait un moyen indirect de le *rendre concret*, de *individualiser* davantage en appliquant à certains objets, surtout lorsqu'il s'agit d'une action. On pourrait le surdéterminer, en y joignant l'expression du groupe d'objets auquel il s'applique ordinairement, ou le mode d'exécution qui lui est habituel, ou sa qualité.

C'est de cette idée que sont partis les procédés suivants que nous avons décrits déjà, mais qu'il faut rappeler ici.

(A suivre.)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

AGONIE ET FIN DE L'EMPIRE D'ASSYRIE

IV.

DATE DE LA CHUTE DE NINIVE.

La date de la chute de Ninive est aussi la date de l'effondrement du puissant empire assyrien.

Cette date a une haute importance aussi bien au point de vue biblique qu'au point de vue de l'histoire profane. Essayons donc de la préciser.

Trois passages bibliques nous aideront à découvrir la date exacte de ce grand événement.

Le premier est le passage Jérémie, XXV, 1 : « Parole qui fut adressée à Jérémie touchant tout le peuple de Juda la *quatrième* année de Joakim, fils de Josias, roi de Juda, qui est la *première* de Nabuchodonosor, roi de Babylone ».

D'après ce passage de Jérémie, contemporain de Nabupalassar, vainqueur de Ninive et fondateur du nouvel empire chaldéen, la *première* année du règne du Nabuchodonosor, correspond à l'année 607, la *quatrième* du roi Joakim de Juda, ce dernier ayant commencé à régner en 610. A la bataille de Karkemish, qui eut lieu en 607, Nabuchodonosor vainquit et expulsa de l'Asie antérieure Nécho, roi d'Égypte. En cette même année Nabuchodonosor s'empara de Jérusalem, d'où il se préparait à envahir l'Égypte, quand il apprit en route la mort de son père Nabupalassar. A cette nouvelle, il se dirigea aussitôt à marches forcées avec une troupe d'élite par le chemin le plus court vers Babylone. Nous inférons de ces données que la date de la chute de Ninive, arrivée sous Nabupalassar,

est *antérieure* à l'an 607 (1). Elle ne saurait pas cependant l'être de beaucoup en présence du passage II (IV) Rois, XXIII, 29, selon lequel le roi d'Égypte Nécho marcha contre un *roi d'Assyrie* en 611, dernière année du règne du roi Josias de Juda.

Il découle, en effet, de cette donnée que l'empire assyrien et Ninive, sa capitale, étaient encore debout en 611. C'est donc entre la date de l'an 611 et celle de l'an 607 qu'il faut placer la chute de Ninive.

Si nous rapprochons de ce résultat la mort de Nabupalassar et l'avènement de son fils Nabuchodonosor en 607 ainsi que la présence du roi d'Égypte Nécho à Karkemish jusqu'à cette date, nous croyons pouvoir inférer de ces rapprochements que Ninive ne tomba qu'en 608, l'année qui précéda la bataille de Karkemish, la *troisième* du règne de Joakim, roi de Juda, en laquelle, selon la chronologie du livre de Daniël, il faut placer l'association au trône par Nabupalassar de son fils Nabuchodonosor.

Tout cela s'accorde très bien avec ce que nous savons concernant le règne de Nécho, roi d'Égypte.

Nécho régna *quinze ans et demi*. Il occupait déjà le trône en 611, date de la bataille de Mégiddo, voire déjà en 615, et il le conserva jusqu'en 600.

Nous nous séparons en ce point de M. Wiedemann (2), selon lequel Nécho aurait régné de 610 à 594 et Josias *trente-neuf* ans. La dernière assertion est certainement erronée.

Selon le même historien, Psammetik I aurait régné 54 ans (664-610). D'après nos calculs, fondés sur le double synchronisme égypto-biblique, Sheshenq I-Roboam (981, 5^{me} année du dernier) et Nécho-Josias (611), Psammetik I régna depuis 669 jusqu'en 615, et Nécho, son fils, lui succéda en cette même année. En 669 Psammetik n'était encore probablement que simplement associé au trône par Nécho I, son père. Ce fut

(1) Dans la communication faite à l'Académie, citée plus loin, M. Oppert fait la remarque qu'Hérodote place la chute de Ninive et la fin du royaume d'Assyrie en 606. Mais, ajoute-t-il, cette dernière date n'est pas certaine.

(2) *Aegyptische Geschichte*, page 604.

en 611, date de la bataille de Mégiddo et de la mort du roi Josias de Juda, que Nécho II inaugura son expédition contre l'empire d'Assyrie mentionnée II (IV) Rois, XXIII, 29.

Cette hypothèse a un point d'appui, d'une part, dans les années de règne à attribuer aux successeurs de Nécho jusqu'à la mort de Cambyse inclusivement, laquelle tombe en l'an 521, et, d'autre part, dans les synchronismes égypto-bibliques allégués plus haut ainsi que dans les quinze ans et demi de règne à attribuer à Nécho. De cette façon on peut concilier les données chronologiques, en apparence contradictoires, de cette période de l'histoire d'Égypte.

Qui était ce *roi d'Assyrie* contre lequel Nécho dirigea son expédition de l'an 611 ?

Nous avons vu précédemment qu'Aššur-etil-ilâni-ukini détrôna son frère Belzikiriskun, fils et successeur immédiat d'Aššurbanipal, en 627, probablement encore dans le courant de cette même année.

Aššur-etil-ilâni-ukini monta donc sur le trône d'Assyrie en 626.

Est-ce contre lui que marcha Nécho ? Nous ne le croyons pas.

Il est très probable que Nécho aura inauguré son expédition de conquérant dans l'Asie occidentale à l'époque de l'invasion des Scythes en Assyrie après leur expulsion de Médie, où ils s'étaient maintenus pendant plusieurs années.

Nous avons dit déjà qu'il y a lieu d'admettre, selon le récit redressé d'Abydène, que l'invasion des Scythes dans l'empire assyrien arriva sous le règne de Saracos ou Sinšariskun (1), successeur d'Aššur-etil-ilâni-ukini.

(1) Dans une communication faite par M. Oppert à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 9 décembre 1892 concernant le *dernier* roi d'Assyrie, ce savant donne comme tel le roi *Sinšar iskun* c'est-à-dire le dieu *Lune l'a fait roi*, qui est, dit-il, connu par deux documents, dont l'un est la dédicace d'un temple de Ninive consacré par lui et l'autre un contrat passé à Sippara ou Héliopolis de Babylonie et daté du 25 Sivan de l'an 2 de son règne.

D'après M. Oppert, le dernier texte permet de fixer l'époque où il a vécu.

Pour qu'on ait daté à Sippara, ville babylonienne, par les années d'un roi d'Assyrie, il faut, continue-t-il, qu'il y ait eu une invasion de la Babylonie par

Ce troisième successeur d'Aššurbanipal occupa le trône d'Assyrie jusque vers le moment de la chute de Ninive et de la fin de l'empire d'Assyrie. C'est donc contre ce monarque qu'entra en campagne le roi d'Égypte Nécho II en 611.

Il est très probable qu'à la date de l'an 611 avait déjà commencé le siège de Ninive. Ce fut sans doute cet événement qui empêcha le monarque assyrien et aussi Nabupalassar, qui l'assiégeait dans sa capitale, de s'opposer à la conquête de l'Asie antérieure jusqu'à l'Euphrate par le pharaon.

Ce ne fut qu'après la mort de son père Nabupalassar en 607 que Nabuchodonosor ouvrit les hostilités contre le monarque égyptien, dont l'armée occupait Karkemish sur la rive droite de l'Euphrate.

Cependant, selon Daniel I, Nabuchodonosor *se serait avancé* contre Jérusalem dès la *troisième* année du roi Joakim de Juda, laquelle correspond à l'an 608 (1). Mais cette donnée doit s'entendre en ce sens que dès l'an 608 Nabuchodonosor pénétra en Palestine à la tête d'une armée chaldéenne pour châtier le roi Joakim de Juda et les autres alliés palestiniens du roi d'Égypte, pendant que Nabupalassar, son père, après la chute de Ninive, assiégeait l'armée égyptienne enfermée à Karkemish.

La saison étant trop avancée, Nabuchodonosor aura attendu dans ses quartiers d'hiver, établis en Palestine, l'arrivée du printemps de l'an 607 pour commencer ses opérations militaires.

Ceci n'est nullement en désaccord avec le contenu du passage

les Assyriens. Or, les Annales babyloniennes, qui nous sont connues d'une façon à peu près complète, ne laissent de place pour cet événement que vers l'an 624.

Cette hypothèse de M. Oppert se laisse difficilement concilier avec le Canon de Ptolémée. Par contre, si on admet que Nabupalassar se proclama *roi* de Babylone depuis 627, mais qu'il se reconnut *vassal* du roi d'Assyrie depuis 626 jusque vers 608 on met le Canon de Ptolémée facilement d'accord avec le contenu tant de la tablette en question que des tablettes récemment trouvées à Nippur.

(1) Dans son savant ouvrage intitulé : *La divination chez les Chaldéens*, page 179, M. Fr. Lenormant qualifie cette donnée du livre de Daniël d'*erreur grossière*, certes bien à tort. C'est là, d'après lui, manifestement le fait d'un copiste qui aura voulu corriger un nombre altéré d'après II Rois XXIV, I, mal compris.

Jérémie XXV, 1 selon lequel la *quatrième* année du roi Joakim de Juda serait la *première* du règne de Nabuchodonosor. En effet, Nabupalassar, son père, ne mourut qu'en cette même année 607, de sorte que son fils ne commença à régner qu'à cette date (1) comme véritable et unique monarque du nouvel empire chaldéen.

Quant au titre de *roi* décerné à Nabuchodonosor dans le passage cité du livre de Daniel, ce titre lui revenait, associé qu'il était au trône dès l'an 608, à cause sans doute du grand âge de son père et en récompense de la vaillance, dont il avait fait preuve au siège et à la prise de Ninive.

L'attribution dès l'an 608 du titre de *roi* à Nabuchodonosor dans ce passage de Daniel semble donc indiquer clairement que l'an 608 est l'année de la chute de Ninive et de la fin de l'empire assyrien. L'an 608 est dès lors à considérer comme la *première* année de Nabuchodonosor en tant qu'associé au trône et, selon Jérémie, l'an 607 comme la *première* année de son règne effectif.

L'avènement au trône de Nabuchodonosor n'ayant eu effectivement lieu qu'en 607, c'est depuis cette date que Jérémie compte les années de règne de ce monarque. Par contre, le Canon de Ptolémée, qui n'attribue à Nabuchodonosor que 43 ans de règne ne lui tient pas compte de ses quelques mois de règne pendant l'année 607, année de son avènement au trône après la mort de Nabupalassar. Le règne effectif de Nabuchodonosor comme seul monarque du nouvel empire chaldéen commencé en 607 finit en 563. Il dura, par conséquent, *quarante-quatre ans*.

Si à ces quaranté-quatre ans nous ajoutons environ une année de co-règne avec son père nous obtenons un total d'environ 45 ans, qui nous conduisent à l'an 608.

(1) Dans une communication faite à l'Académie des II. et BB. LL. (Séance du 23 Décembre 1892) M. Oppert pense avoir établi mathématiquement que Nabuchodonosor monta sur le trône en Juin 605. — Malgré cela, nous maintenons notre date (607) comme conforme aux données chronologiques fournies par des auteurs contemporains de l'avènement de ce monarque.

Sur la base des données qui précèdent nous considérons donc l'an 608 comme la date *réelle* de la chute de Ninive et de l'effondrement simultané de l'empire d'Assyrie.

Cette date aura vécu indubitablement encore pendant de longues années après cette mémorable catastrophe dans le souvenir des divers peuples, que le colosse assyrien avait broyés pendant plusieurs siècles sous ses pieds de fer, comme une date de délivrance et d'allégresse.

L'ABBÉ FL. DE MOOR.

PROTÉE

DANS LA CHRONOLOGIE D'HÉRODOTE.

I.

Hérodote, dans son deuxième livre, donne une idée suffisamment exacte des principales époques de la chronologie égyptienne, avec Ménès et Nitocris pour l'ancien empire, Moeris pour le moyen, Sésostris et Phéron pour le nouveau. Mais pourquoi l'auteur grec tombe-t-il ensuite dans une erreur telle qu'il place les constructeurs des pyramides après Phéron ou Ménéptah, c.-à-d. la 4^e dynastie après la 19^e ?

Cette erreur fondamentale, qui a vicié si longtemps la chronologie égyptienne pour les anciens comme pour les modernes, s'expliquera si l'on considère le rôle d'abord fabuleux puis historique de Protée, prétendu roi égyptien qui, d'après Hérodote, aurait suivi Phéron et précédé Chéops.

En premier lieu, Protée, personnage essentiellement marin, θαλάττιος δαίμων (1), et sorte de vieillard de la mer, ne saurait passer pour égyptien, bien que, comme tout autre nom, son nom puisse se prêter à quelques jeux de mots, celui par exemple qui personnifierait dans le dieu la navigation des côtes, d'après M. Lauth (2). Ce nom, entièrement grec, Πρωτεύς, indique la *priorité*, comme πρῶτος, πρωτεύω, etc., et désigne sous une forme presque identique, Prôtô (3), certaines déesses helléniques de la mer ; Prôtée a dégénéré en se spécialisant, comme

(1) Elien, de Natura animalium, IX, 50.

(2) Homer und Aegypten, p. 37.

(3) Hésiode, Théogonie ; Apollodore, I, 2, 7 ; Iliade, XVIII, 43 ; etc.

elles, mais on voit aisément qu'à l'origine il s'agit là du vieil Océan *primitif* des Aryens, chez lesquels « la cosmologie océanique dédouble par analogie (avec Dyaus pitar et Prithivi mâtâr, ou Zeus et Déméter) l'élément humide en Océan père et Téthys mère (Iliade, XIV, 202) : de leur hymen naît le monde (1). » Comme primitif, Prôteus, le dieu est un vieillard, le vieil Océan, dit le Prométhée d'Eschyle ; comme vieillard il est savant, expérimenté, devin. Toutefois, *l'Océan jaloux de ses secrets* (2), ne révèle pas facilement sa pensée, car rien n'est variable comme la mer, *mene huic confiderè monstro* (3) ? et ainsi s'expliquent les métamorphoses multiples de Protée comme de Téthys (4).

La mer grecque par excellence était la mer Egée ; aussi la résidence de Protée, analogue à l'Aigas de Poseidaôn (5), s'étendait-elle de l'Egypte à la Thrace : θαλάσσης πάσης βένθεα οὔρε (6).

D'après Virgile, il habitait souvent entre les deux régions, dans l'île de Carpathos, mais il était originaire de la Thessalie :

*Est in Carpathio Neptuni gurgite vates....
Hic nunc Emathiae portus patriamque revisit
Pallenen* (7).

Son champ d'action était, du côté de la Thessalie, aussi étendu que du côté de l'Egypte, où il revenait en passant sous le lit de la mer. C'est en Thrace qu'il alla chercher une épouse, Torone, et il fut, au dire de Phérécyde, l'ancêtre des Cabires : Hercule vainquit ses deux fils, Polygonos et Télégonos, à Torone (8).

(1) James Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 184.

(2) Tacite, *Mœurs des Germains*, 34.

(3) *Enéide*, V, 849.

(4) Cf. Pindare, 4^e Néméenne.

(5) *Iliade*, XIII, 21, et *Odyssée*, V, 381.

(6) *Odyssée*, IV, 385-6.

(7) *Géorgiques*, IV, 387-391.

(8) Fragment 6 de Phérécyde, dans *Fragm. Hist. Græc.*, édition C. Mueller, I, et Apollodore, II, 5, 9, 14.

Il est si bien grec que les anciens, lorsqu'ils ont voulu préciser sa qualité de roi égyptien en lui donnant un nom supposé indigène (et retrouvé à tort dans les hiéroglyphes (1) par un contre-sens aujourd'hui certain), n'ont pas su l'appeler autrement que Kétès (2), c.-à-d. en grec le monstre marin : τίς γάρ x' εἰναλίῳ παρὰ κήτει κοιμηθεῖη (3) ; il y avait une déesse Kétō, mère de Méduse, une Néréide du même nom (4), un Kéteus père de Callisto (5), etc. Protée gardait les troupeaux de phoques de la mer (6) et M. Wiedemann voit en lui le phoque, transformé en homme marin par l'imagination populaire (7).

Dans Homère, il est encore indépendant de l'histoire ; il y reste même, quoique déjà appelé *égyptien* (8), plutôt voisin qu'habitant de l'Egypte, et il ne règne pas sur elle, mais sur la mer, comme l'a remarqué Lepsius (9). Lui et sa fille Eidothée occupent en effet l'îlot de Pharos, situé pour Homère à un jour de navigation loin du Nil, ou suivant Letronne, de l'Egypte (10), appelée *Protæi columnæ* par Virgile (11), et *le rivage de Protée* par une épigramme grecque (12).

C'est seulement plus tard que, avec Hérodote, il devient un roi égyptien, que, avec Euripide, il passe pour une sorte de chef de dynastie, père de la sage Eunoé comme du pharaon Théoclymène, deux personnages à noms grecs, et que, avec Diodore, il reçoit un nom supposé égyptien, Kétès. On remarquera que Manéthon ne mentionne pas la royauté de Protée, tout en accueillant les récits homériques relatifs à la guerre de Troie.

(1) Lauth, Siphthas und Amenmeses, p. 63, et Krall, Manetho und Diodor, p. 41-2.

(2) Diodore, I, 62 ; cf. Fragmenta hist. Græc. édition C. Mueller, II, p. 607, Syncelli Laterculus.

(3) Odyssée, IV, 443.

(4) Apollodore, I, 2, 6, et I, 3, 7 ; cf. Pharsale, IX.

(5) Phérécyde, fragment 86.

(6) Cf. Théocrite, Idylle 8 ; Horace, Odes, I, 2 ; etc.

(7) Herodot's Zweites Buch, p. 431.

(8) Odyssée, IV, 385.

(9) Die Chronologie der Aegypter, p. 298.

(10) Œuvres choisies, première série, I, p. 319-326.

(11) Énéide, XI, 262.

(12) Anthologie grecque, Epigrammes funéraires, 78.

II.

Si Protée est un dieu grec, comment a-t-il pu pénétrer en Egypte ?

Il y a pénétré parce que son domaine touchait à l'Egypte et que, pour le même motif, sa légende s'est mêlée à celle d'Hélène. L'errante Hélène représentait en un sens pour les Grecs, mieux encore que les Danaïdes, l'espèce de dispersion qui promena une partie de la race hellénique depuis l'Asie-Mineure jusqu'à l'Italie, à l'époque des Ramessides. Ce grand déplacement a laissé des traces dans les textes hiéroglyphiques, de Ramsès II à Ramsès III, et en outre Manéthon, qui assimile Danaüs au frère de Sésostris, place la guerre de Troie ou en d'autres termes l'aventure d'Hélène à la fin de la dix-neuvième dynastie, entre Ramsès II et Ramsès III. Il y a donc, dans la guerre de Troie et ses alentours, des faits réels qui se sont joints à des faits mythiques, ce qui se produisit avec une facilité d'autant plus grande que, des deux parts, il s'agissait de voyages analogues accomplis dans les mêmes lieux. En effet, la fable d'Hélène, comme celles d'Io, de Persée et des Danaïdes, a pour cadre l'horizon géographique de la Grèce, qui s'étendit peu à peu de la Troade à la Scythie, et de la Syrie jusqu'à l'Egypte. Là, une conception chère au génie grec multiplia une foule de personnages tels que Médée, Hellé, Hésione, Orithyie, Procné, Philomèle, les biches de Chypre chantées par le poète Hédyllos, la biche Cérυνitide, etc., qui ne sont guère que les variantes d'Io, d'Andromède et d'Hélène. Dans cette conception, toujours un peu flottante (1), il s'agit tantôt d'un enlèvement vers le Nord, c.-à-d. vers le pays du froid et de l'ombre, tantôt d'une délivrance au Sud ou à l'Orient, c.-à-d. au pays de la chaleur et de la lumière, opposition qui se retrouve dans Milton lorsqu'il met en parallélisme le mont de Dieu,

(1) Cf. Hérodote, I, 1-3.

*That high mount of God, whence light and shade
Spring both* (1),

avec la montagne septentrionale de Satan.

L'enlèvement et la délivrance, ou la fuite et le retour, ont parfois une même héroïne, et c'est pour ce motif qu'on voit Hélène, après son voyage à Troie, aborder en Egypte où elle est, soit retenue d'après Homère et Hérodote, soit captive, d'après Euripide (2). Elle y devait venir, conformément à la donnée générale de sa légende, et, conformément à la même donnée, elle y devait séjourner aussi.

La mer aux mille aspects, multiforme ou protéiforme, est mauvaise en hiver, et la barrière qu'elle met de l'automne au printemps entre la Grèce et les autres pays, Αἴγυπτόν δ'ιέναι, δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλέην τε (3), semble s'opposer au retour de la belle saison réfugiée dans les climats du soleil (après avoir, d'après la fable d'Hélène, perdu en route la Canicule, c.-à-d. la constellation estivale par excellence) : cela signifie, en langage figuré, que Protée garde alors Hélène en Egypte.

S'il la retient là, c'est qu'il y domine ou qu'il y règne : on peut donc le dire un roi égyptien. Et, malgré la haute antiquité des rapports que les Égyptiens eurent avec les Hanébu, antérieurement à la civilisation mycénienne, les exemples ne sont pas rares de lieux ou de dieux changés ainsi en pharaons par les Grecs. Homère fait de Thonis (4) et d'Alcandre (Archandropolis), c.-à-d. de deux villes égyptiennes, un roi et une reine du pays (5), tandis qu'Hérodote fait d'Archandre, gendre de Danaüs, le fondateur d'Archandropolis (6), et fait un garde-côte de Thonis, ramené plus tard par Diodore à sa qualité de ville (7). D'autre part Epaphos, fils d'Io et époux de Memphis,

(1) Paradis perdu, V.

(2) Hélène.

(3) Odyssée, IV, 483.

(4) Cf. Strabon, XVII, 1, 16.

(5) Odyssée, IV, 126 et 228.

(6) II, 98.

(7) Hérodote, II, 113, et Diodore, I, 19.

filles du Nil, a été aussi un roi égyptien pour Apollodore (1), et, pour Eschyle (2), un ancêtre de Danaüs qui lui-même, ancêtre de Persée (3), a été pour Manéthon le propre frère de Sésostris.

On ne s'étonnera pas que l'Égypte ait cédé à la Grèce en admettant Protée dans son histoire (4), si l'on se rappelle que dès les Saïtes elle y avait introduit, sinon Persée, au moins les Danaïdes. Amasis n'envoya-t-il pas des offrandes au temple d'Athéné de Lindos, dans l'île de Rhodes, parce que les Danaïdes passaient pour avoir bâti ce temple quand elles fuyaient les Egyptides (5)? Hérodote (6) fournit une remarquable preuve de l'extension prise conjointement par les légendes de Protée et d'Hélène lorsqu'il attribue à Protée l'enclos de l'Aphrodite étrangère (Hélène selon lui), situé dans le camp ou quartier des *Tyriens*, à Memphis : cette Aphrodite n'est autre qu'Astarté, adorée depuis le nouvel Empire en Égypte, notamment à Memphis (7), et son parèdre, si elle en avait un, a dû être Baal ou Reshpu, au lieu de Protée.

III.

Ainsi Protée, personnification de la mer qui baigne à la fois l'Égypte et la Grèce, était à la fois un dieu grec et un roi égyptien.

Roi égyptien, il ne cessait pas d'être mythique, et il appartenait comme tel à la période des Niléus, des Uchoréus, des Egyptos, des Busiris, des Epaphos, des Rampsinit ou Rhemphis, que les Grecs et les Égyptiens plaçaient en tête de l'histoire pharaonique.

(1) II, 1, 4, 1.

(2) Prométhée enchaîné et Supplantes.

(3) Hérodote, II, 91.

(4) Cf. Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Égypte, p. 401.

(5) Hérodote, II, 182, et Marbres de Paros.

(6) Hérodote, II, 112.

(7) Révillont, Revue égyptologique, II, l'Antigraphe des luminaires, p. 82 ; cf. Wiedemann, Die Religion der Alten Aegypter, p. 82.

Cette période légendaire, dont Manéthon fait l'âge des mânes ou des héros, est comme résumée dans Hérodote par deux personnages qui se succèdent, l'un grec, Protée, et l'autre égyptien, Rampsinit.

Le dernier, en effet, n'est pas plus historique que le premier. Il n'a de réel que son nom, Rampsinit, ou d'après Diodore Rhemphis (le Rempsis du Syncelle), nom qui paraît bien reproduire, comme on le croit généralement, celui de Ramsès allongé ou non d'un titre qu'on trouve porté par Horus (1), mais qui appartenait surtout au principal roi saïte, Amasis-si-Nit (2). Avec Rampsinit, ce nom et ce titre étaient employés pour dire simplement un grand pharaon, car la gloire des Ramessides et des Saïtes avait particulièrement frappé l'imagination des Egyptiens et des Grecs. Tout ce qu'on raconte du roi désigné ainsi, sauf l'érection d'un pylône et de deux statues à Memphis, dûs sans doute à un Ramsès, est purement fabuleux. Ses richesses, la construction de son trésor, sa descente aux enfers, et sa résurrection (3), font de lui un personnage imaginaire au même titre que le roi de Béotie, Hyriée, dont le trésor suivant Pausanias (4) fut volé comme le sien, et qui eut pour fils le jour et la nuit, Lycos et Nycteus, qu'on disait aussi nés de Chthonios.

Le nom d'un roi donné à une sorte de dieu infernal ou osirien ne saurait nous surprendre. Osiris était certainement traité de roi, et, d'autre part, les hauts fonctionnaires de la grande époque pharaonique, dans leurs hypogées, adressaient d'habitude leurs hommages non à Osiris, mais à quelque roi contemporain costumé en Osiris, ainsi qu'on peut le voir pour les Aménophis, les Thotmès, Sétî I et Ramsès II.

Avec le roi ancêtre ou osirien Remphis, analogue d'un côté aux Mânes de Manéthon et d'un autre côté successeur ou fils de Protée, on ne sort pas de la légende, et comme la légende

(1) Champollion Notices, II, p. 311.

(2) Maspero, Fragment d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote p. 20.

(3) Cf. Origène, Contre Celse, II, 54-5.

(4) Pausanias, IX, 37.

précède régulièrement l'histoire dans les arrangements chronologiques, on comprendra que, en Egypte, les derniers personnages imaginaires se soient joints d'une manière intime aux premiers rois célèbres, Chéops, Chéphren et Mykerinos. De là, entre les constructeurs des pyramides et Rampsinit, une soudure analogue à celle qui exista entre Rampsinit et Protée. Celui-ci fut évidemment mis en tête de la série légendaire parce que, lors de son intrusion, Rampsinit et Chéops étaient déjà rattachés l'un à l'autre par les Egyptiens ; dans un classement de ce genre, il est plus facile d'ajouter quelque chose au commencement ou à la fin de la chaîne, que d'en briser les anneaux.

En vertu de la connexion établie de la sorte, Protée et Rampsinit représentent dans Hérodote (1) la fin de la légende et de l'âge d'or, tandis que les premiers grands pharaons, Chéops, Chépreu et Mykérinos, représentent le début de l'histoire et de l'âge de fer. Il y avait là un groupe compact qui ne s'est pas disjoint.

Diodore (2) aussi montre bien le sens, la composition et la liaison de ce groupe aux éléments réels et imaginaires, lorsque, formant avec Remphis et Chéops aux deux bouts une de ces séries vagues par lesquelles il figure à trois reprises différentes (3) une espèce de pluriel, il ne nomme dans l'intervalle qu'un roi, Niléus, qui personnifie ainsi que sa variante Uchoréus (Nenchorée, Narakho, Neilos), les débuts de la civilisation égyptienne.

Que Protée ait été relié par la légende à Rampsinit, qui était relié à Chéops, la chose aurait été sans grande importance si la chronologie n'était venue à son tour rapprocher Protée de Sésostris

Non contents de l'essai tenté pour accorder en gros leurs traditions, les Egyptiens et les Grecs, allant plus loin, en firent un autre pour coordonner leurs dates. Or les Grecs croyaient

(1) II, 124.

(2) I, 63.

(3) I, 45, 50 et 63.

savoir à quel moment Protée avait vécu, puisqu'il était contemporain de l'événement le plus considérable de leur histoire primitive, la guerre de Troie causée par le rapt d'Hélène : le fait avait eu lieu, d'après une tradition que confirment Hérodote (1), les marbres de Paros, la Vie d'Homère (2), etc., vers le treizième siècle avant J.-C., et cette date tombait pour les Egyptiens à la fin de la 19^e dynastie, c.-à-d. peu de temps après le règne de Sésostris. En effet Manéthon (3), (insistant ici sur le sens des mots), identifie avec le *Polybe* mari d'Alcandre dont parle Homère (4), la reine qui termine la 19^e dynastie, Thouris (*Ta-user*, la puissante).

Comme roi d'Egypte, le contemporain de la guerre de Troie et d'Hélène, Protée, entra donc tout naturellement à sa date, après Sésostris et son fils, dans la série des pharaons, et malheureusement il ne s'introduisit là qu'en entraînant avec lui tout le groupe dont il faisait partie, c.-à-d. Rampsinit et les constructeurs des pyramides. L'âge des pyramides se trouva dès lors, grâce à la guerre de Troie, singulièrement rapproché de l'époque saïte, mais les rajeunissements de ce genre étaient assez dans l'esprit de l'antiquité. C'est ainsi que les vieux monuments ou les vieux travaux égyptiens, comme le labyrinthe, le canal de l'isthme et les pyramides elles-mêmes ont été attribués aux divers pharaons de la 26^e dynastie, Psammétique, Néchao, Inaron et Amasis (5), sans parler de Rhodope (6), des Pasteurs (7) et de Joseph (8). On a toujours prêté volontiers aux héros dont les noms s'imposaient successivement à la mémoire, comme Sésostris, Sémiramis, Memnon, César, etc., des exploits ou des œuvres concordant avec les époques les plus diverses.

(1) II, 145.

(2) *Fragmenta His. Graec.* édition C. Mueller, I, p. 570.

(3) *Fragmenta Hist. Graec.* édition C. Mueller, II, p. 581.

(4) *Odyssée*, IV, 126.

(5) Hérodote, II, 148 et 158 ; Diodore, I, 33, 64 et 66 ; Strabon, XVII, 1, 25.

(6) Hérodote, II, 134-5 ; Diodore, I, 64 ; Strabon, XVII, 1, 33.

(7) Hérodote, II, 128.

(8) Cf. Silvestre de Sacy, *Observations sur le nom des pyramides*.

En résumé Protée, dieu grec puis roi égyptien, appartenait aussi bien à l'époque fabuleuse qu'à l'époque historique, par sa double attache avec un événement daté et une conception légendaire. Considéré comme légendaire, il a pris place dans la tradition avant Chéops, considéré comme historique, il a pris place dans la chronologie après Sésostris. Il s'est trouvé en même temps le successeur de Phéron ou Ménéptah et le prédécesseur de Rampsinit ou Rhemphis, puis de Chéops, par une contradiction qu'on n'a pas su éviter. Il aurait fallu séparer sur ce point l'ère mythique égyptienne de l'ère mythique grecque, ce qui aurait isolé Rampsinit et par conséquent Chéops de Protée ; mais les fables s'appellent, et ce n'étaient pas les interprètes indigènes, les mercenaires ioniens et les voyageurs grecs, auteurs encore peu éclairés de l'histoire pharaonique telle que l'a recueillie Hérodote, qui pouvaient réagir contre cette mutuelle attirance.

E. LEFÉBURE.

MÉMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES.

Une Histoire spéciale des rapports politiques entre l'Irân et le Tourân n'a pas encore été faite : elle comprendrait tout l'espace de temps écoulé depuis les guerres de Cyrus contre les Massagètes ou la défaite des Sakas par Darius I, jusqu'à la fin de la dynastie des Sassanides, c'est-à-dire près de douze cents ans. Si les documents sont peu nombreux pour les premiers temps de cette lutte héroïque entre les deux races tartare et iranienne, ils deviennent plus abondants à partir des Arsacides et sous les Sassanides, grâce aux auteurs anciens, aux byzantins et aux orientaux : arméniens, syriaques, musulmans. Les annales chinoises ont fourni, de leur côté, des renseignements importants, non pas sur les rapports des peuples tartares avec l'Asie occidentale, mais sur l'ethnographie et l'origine de ces tribus diverses qui sous les noms de Ssé ou Sakas, Yué-tchi, Kouchans, Ephthalites, Turks, ont soutenu la lutte contre l'Irân.

J'ai essayé, dans un Mémoire sur la Bactriane, de donner quelques indications sur les Yué-tchi pendant la période arsacide ; aujourd'hui je me suis attaché à la partie de l'époque sassanide qui concerne les Huns Ephthalites, espérant, par la présente monographie, faciliter le travail du rédacteur futur de cette longue histoire de douze siècles.

PREMIÈRE PARTIE.

I. Les Ephthalites (1) sont des peuples d'origine tartare qui ont occupé le Turkestan et la Bactriane, et ont été en contact avec les Sassanides pendant plus d'un siècle. La première mention des *Ephthalites* dans les études orientales remonte à Dherbelot qui leur donne le nom d'*Haïetelah* (2), Assemani en 1719 dans ses extraits des écrivains syriaques mentionne les *Haithal* (3). Plus tard, en 1756, De Guignes consacre un chapitre à l'histoire des *Huns Euthalites* (4).

Dans notre siècle c'est Saint-Martin, dans sa savante édition de l'*Histoire du Bas empire* de Lebas, qui le premier donna des indications exactes quoique très sommaires sur ce peuple. Enfin en 1849 M. Vivien de Saint Martin lut à l'Académie des inscriptions et belles lettres un Mémoire devenu célèbre intitulé les *Huns blancs* ou *Ephthalites* des auteurs byzantins. Malheureusement cet ouvrage, très savant pour l'époque, nous paraîtrait aujourd'hui un peu confus, et renfermant des inexactitudes malgré la masse de renseignements qu'il contient. Depuis près d'un demi siècle les Ephthalites n'ont été l'objet d'aucun travail particulier, mais les diverses publications d'auteurs arméniens, persans ou arabes qui ont été faites tant en France qu'à l'étranger permettent de se créer une idée plus nette de l'origine et de l'histoire de ce peuple, du moins dans ses rapports avec la Perse et Byzance, et notamment de corriger les nombreuses erreurs d'appellation que l'on trouve chez les historiens.

II. Au point de vue de l'origine ethnographique et géogra-

(1) ou *Hephthalites* comme l'écrivent quelques savant (tels que Spiegel, Noeldeke etc.). C'est probablement l'orthographe la plus correcte, non pas à cause du grec, (car nous ne sommes pas sûrs si le mot grec dont cet ethnique est dérivé était écrit avec un esprit doux ou un esprit rude sur la première lettre), mais à cause de la forme arabe qui a l'aspirée initiale. Nous suivons cependant la leçon la plus généralement admise.

(2) *Bibliothèque orientale* 1^{re} édition Paris 1697.

(3) Assemani dans sa *Bibliotheca orientalis* 1719-1728.

(4) *Histoire générale des Huns* tome 1^{er} 2^e partie (en réalité le tome II) 1756.

prique des Ephthalites c'est par les historiens chinois seuls que nous possédons quelques indications. Les auteurs chinois sont, il est vrai, très sobres sur le compte de cette tribu tartare, mais le peu qu'ils nous ont laissé (d'après les documents dépouillés jusqu'à ce jour) suffit cependant pour supprimer à tout jamais la confusion faite par les anciens auteurs entre les Ephthalites avec d'autres peuples. C'est ainsi que les annales de la dynastie chinoise des Liang (502-556 de J. C.) nous apprennent que les *Hoa* ou *Hoa-tun* étaient un peuple très ancien venant du Nord de la grande muraille et établi plus au Sud dès le I^{er} siècle de notre ère. Plusieurs de leurs chefs portaient le nom de *Ye-ta-i-li-to*, que les Chinois ont abrégé eux-mêmes en *Ye-ta*. C'est sous ce dernier nom *Ye-ta* ou mieux *Ye-tha* que les histoires des Wei et des Tcheou (composées aux VI^e et VII^e s.) mentionnent le royaume des Hoa. « D'abord tout petit peuple tant qu'ils furent sous la domination des Jouen Jouen, les Hoa devinrent progressivement par la suite grands et puissants et ils conquièrent un immense empire qui s'étendit jusqu'au royaume de Po-ssé (Perse) et comprit la Kophene, le Kharashar, Kashgar et Khotan » (1). Les Yetha étaient bien de la race des Grand Yué-tchi, mais ils formaient une branche séparée dans cette famille et les auteurs chinois distinguent toujours les *Ye-tha* des *Yue-tchi*. On sait du reste que ceux-ci sont entrés en scène dès le second siècle avant l'ère chrétienne et par conséquent plus de cinq cents ans avant l'arrivée des *Ye-tha*. Aucune confusion n'est donc possible. Il est probable que les Hoa se donnaient aussi à eux-mêmes le nom de leurs chefs et qu'ils prononçaient ce nom *Hyetha* ou *Hyeptha i-li-to* avec une légère aspiration initiale (tombée en chinois) et l'aspiration du *th*, au moment de leurs premiers rapports avec la Perse et Byzance, ainsi qu'en font foi la forme arabe et la transcription grecque *ἑφθαλίτοι* (rarement *εὐθαλίτοι*). Mais l'orthographe grecque est probablement celle qui se rapproche le plus de l'original et est par conséquent la plus exacte

(1) Ed. Specht *Etudes sur l'Asie centrale* I^{re} livraison *Indo-Scythes et Ephthalites* 1890 p. 20. (tirage à part du *Journal asiatique* Decemb. 1883).

de toutes les formes sous lesquelles ce nom propre se trouve dans les historiens. C'est celle que nous donne Procope, le plus ancien des écrivains byzantins contemporain des Ephthalites (495 † vers 560). Agathias, Menander, Theophane le chronographe (p. 189 et 191), Cedrenus (I p. 623) se servent aussi du mot *Nephthalite* qui est évidemment une faute de copiste ou de lecture des manuscrits. Cette expression qui a été malheureusement adoptée par tous les historiens modernes, doit être rejetée d'une manière absolue. Il en est de même du mot *Abdèles* que l'on rencontre dans Theophylacte Simocatta. Relatant la lettre écrite en 598 à l'empereur Maurice Tibère, par le Khagan des Turcs, il dit que ce dernier souverain a été le vainqueur « du chef des Abdèles que l'on appelle aussi Ephthalites » τὸν ἐθνάρχην τῶν Ἀβδελῶν (φημι δὲ τῶν λεγομένων Ἐφθαλιτῶν (1). Théophylacte est le seul écrivain, à notre connaissance, qui se serve du mot *Abdèles* (2) dont nous ignorons la provenance et qui n'est peut-être qu'une altération populaire du mot Ephthalite, à moins toutefois que ce même mot ne soit dans la lettre même du Khaqân turk, auquel cas il pourrait être le nom Turk de la tribu des Hoa (3). Le même historien a fait un nom propre de l'ethnique quand il donne au vainqueur de Péroze le nom de « Ephthalanus roi des Ephthalites ». Nous verrons plus loin que c'est le même personnage que les auteurs orientaux appellent *Khoushnava*. (v. infra § XXIV).

III. Chez les auteurs musulmans, persans et arabes la forme de ce mot est *Haiethal*, *Heithal* هيثل, plur. *Heiâthelah*, *Heyâthelites* هياثله qui n'est pas très éloignée de la forme grecque, mais il faut remarquer que tandis que celle-ci est contemporaine, le mot *haiethal* ne se trouve pour la première fois que dans l'historien arabe Tabari qui écrivait vers l'an 265 de l'Hégire (878 de J. C.) c'est-à-dire plus de trois siècles après

(1) Edit. de Bonn p. 282.

(2) On trouve aussi ce mot dans quelques auteurs syriaques d'après Land (v. Noeldeke. edit Tabari p. 115).

(3) On trouve un fait analogue dans le nom des *Avars* qui étaient connus chez les Ouigours, les Sabires et les Turcs sous le nom asiatique de *Warkhouni*.

la destruction des Ephthalites. Maçoudi († en 943) ne mentionne qu'une seule fois les Heyathélites (1). Firdousi qui n'emploie du reste que très rarement ce mot, vivait à la fin du X^e s. Les écrivains postérieurs ont copié généralement Tabari pour l'histoire des Sassanides en sorte que nous trouvons toujours les mêmes mots : *Heithal*, Heyâthelah (2), avec l'aspiration initiale. Il est vraisemblable cependant (bien que nous n'en ayons aucune preuve directe, les documents Sassanides nous manquant à cet égard) que tel a dû être ce mot à l'origine et que les Perses ont transcrit comme ils entendaient prononcer, c'est-à-dire *Heithal* pour *Heipthal* avec chute de la labiale, le groupe *phth* étant étranger et contraire à la structure du mot iranien comme du mot sémitique. C'est ainsi que cette orthographe s'est transmise chez les historiens musulmans qui n'en connaissent pas d'autres.

IV. C'est aussi celle le plus généralement employée chez les auteurs arméniens : *Haithal* (Haithalian « pays des H. »), mais c'est surtout pour les écrivains postérieurs au VIII^e ou IX^e siècle, car pour l'époque antérieure et notamment chez les contemporains, le mot a été défiguré de diverses manières ; sans compter que l'on n'est pas toujours certain de l'époque exacte, les historiens arméniens ayant été l'objet de nombreuses retouches ou interpolations. Dans Elisée Vartabed (ou Vardapet) écrivain du V^e siècle, la contrée habitée par les Touraniens est appelée *Idalayan* « pays des *Idal* ou *Heithal* ». On trouve aussi l'expression *Khailantourk* (mot composé « les Turcs du pays de Khaïlan » probablement interpolé, car les Turcs n'apparaissent qu'un siècle plus tard). Lazare de Pharbe (fin du V^e s.), continuateur d'Elisée, se sert du mot *Hephthal*. Michel le Syrien écrivain du IX^e s. se sert des mots *Thedal* et *Thedalatzi* pour désigner soit les Ephthalites soit les Turcs qui leur ont succédé. Agathange ou plutôt l'histoire qui nous est parvenue sous ce

(1) Maçoudi, *Les Prairies d'or*, trad. franc. de M. Barbier de Meynard, t. II p. 196.

(2) Le mot *Heithal* reste pour désigner la Transoxane chez les géographes musulmans du moyen âge à côté du mot arabe *Mawaralnahr*.

nom (historien du IV^e s.) et Moïse de Khoren (1) historien du siècle suivant, ne connaissent pas le mot ephthalite, et en effet ce peuple n'était pas encore arrivé en occident au moment où ces écrivains rédigeaient leur histoire, mais ils se servent du mot *Kouchan* pour désigner tous les peuples Touraniens du Turkestan depuis l'époque arsacide. Le Pseudo Bardesane écrit en syriaque cite la *Loi des Bactriens* appelée *Kashans* (2). Dans le Pseudo-agathange (écrit par Sebeos au VII^e s.) il est question d'un Arshaq fils du roi des *Thétaliens* à Balkh, or le mot ne désigne pas les Ephthalites, mais les Yue-tchi ou Kouchans ; l'emploi de l'expression *thétalien* constitue donc un anachronisme qui indique bien que le Pseudo-agathange n'a pu être rédigé qu'après le règne des Ephthalites. Nous citerons encore Zénob de Glag historien mort en 324 qui, dans son histoire arménienne de Daron, parle de *Djevanchir roi des Hephthal* et d'une « Histoire du royaume des Hephthal » écrite en grec et qui était conservée à Edesse. L'emploi du mot Hephthal qui n'a été connu que plus de cent ans après la mort de Zaron est une preuve de retouche du texte par Jean Mami-gonien son continuateur qui vivait au VII^e s. (3). Ce genre d'anachronisme est du reste fréquent chez les auteurs orientaux.

V. C'est ainsi que le mot *turk*, qui n'a pu entrer dans le langage historique qu'après l'arrivée de ce peuple en Transoxane, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du VI^e siècle, est devenu d'une manière générale l'expression consacrée pour désigner tous les peuples touraniens : Yue-tchi, Kouchans, Huns, Ephthalites qui ont occupé successivement les pays de Transoxane et du Khwârizm avant la conquête turque. La première mention du mot *turk* appliqué (à tort) aux grands

(1) La *Thedaliah* dont il est question au Livre I, 8 de Moïse de Khoren et qui est le nom d'un des états donné par Arsace I à son frère Vagharchag après la révolte de l'an 250 av. J. C. ne désigne pas le pays touranien, le contexte s'oppose à cette interprétation ; ce serait en tous cas une interpolation.

(2) L'expression de *Kouchans* appliquée aux Ephthalites se rencontre même chez les écrivains arméniens postérieurs tels que Thomas Ardrouni († 940) v. Brosset, *Collection d'Historiens Arméniens* St Petersburg 1874.

(3) v. Langlois *Histor. Armén.* t. I p. 343.

Yue-tchi se trouve dans Tabari à propos de Sapor II. Dans le *Livre des Rois* de Firdousi, le mot *turk* alterne avec le mot *chinois* (*schin*, *çin*, et *tchin*) pour désigner les touraniens ennemis héréditaires de l'Irân, dès l'époque légendaire ; on trouve constamment, dans le poète persan, les expressions « le Khaqân des Turcs, le Khaqân de la Chine » employées indistinctement pour cette désignation. Il est certain que la Chine dès le premier siècle de notre ère, avait conquis et gouvernait administrativement tout le pays entre l'Oxus et le lac Balkhach (1), son nom avait donc pu pénétrer jusque dans les provinces orientales de l'Irân dès l'époque Arsacide, mais c'est là un point d'histoire évidemment inconnu à Firdousi et probablement aussi à l'auteur du *Khodâi-nâmeh* qui lui a servi de modèle. Les écrivains orientaux, surtout les poètes, n'avaient au X^e s. que des notions bien restreintes de géographie pour tout ce qui n'était pas leur propre territoire, et Firdousi a pu n'avoir qu'une très vague idée de ce qu'était l'empire chinois, d'où la confusion ainsi bien explicable chez cet auteur. Outre l'influence de la tradition chinoise dans les légendes de l'épopée persane il faut aussi remarquer, en ce qui concerne l'emploi du mot *turk* que Firdousi vivait à la cour de Mahmoud le ghaznévide (où il est mort en l'an 1020) prince d'origine turque, et qu'il était naturellement porté à faire remonter aussi haut que possible l'histoire de cette nation.

Tabari du reste, lui-même, Hamza d'Ispahan et d'autres se servent également de cet ethnique pour désigner les Ephthalites et même les Yue-tchi. C'est ainsi que nous voyons dans Tabari, dans le passage précité (2), qu'il est question des rois

(1) v. Tomashek *Sogdiana*, Wien 1877, passim. — Abel Remusat *Remarques sur l'extension de l'empire chinois du côté de l'occident* 1818 (Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres t. VIII (1827). Une des preuves des rapports de la Chine avec l'empire Sassanide est le mot *Fagfour* qui n'est autre qu'une altération du pehlvi *Bagipour* « fils de Dieu » lequel n'est lui-même que la traduction de l'épithète « fils du ciel » (*Tien-tsé*) que les souverains de la Chine se donnaient depuis une haute antiquité. On sait que l'expression chinoise se retrouve dans Theophylacte (VII, 7) sous la forme ταιισάν.

(2) Tabari (né en 838 † 922) traduct. française de sa *Chronique* d'après la version persane de Bel'ami (faite en 963) par H. Zotenberg, Paris 4 vol. 8° 1867-

turks, de Roum et de l'Inde qui attaquent la Perse au commencement du règne de Sapor II, vers l'an 315. De même en parlant de l'arrivée des Ephthalites en 428 sous Bahram V Gour, il parle du *Khâqân des Turcs*. Plus loin, à propos du voyage de Kobâd chez les Ephthalites il est encore fait mention du *Khagân roi des Turcs*.

Je ne prolongerai pas plus longtemps ces citations ; il faut savoir, en résumé, le cas qu'il faut faire de l'emploi des mots Kouchans, Ephthalites, Turcs etc. chez les auteurs orientaux, et la valeur historique qu'il faut attribuer à chacun d'eux.

VI. Les Ephthalites sont-ils des *Huns* ? Au point de vue chinois, la négative n'est pas douteuse. Pour eux les Huns proprement dits sont les Hiong-nou, les Ephthalites sont des Hoa. Sans doute toutes ces tribus sont vraisemblablement de la grande famille turque venue du N E de l'Asie, mais elles forment autant de branches distinctes qu'il faut séparer soigneusement sous peine de confusion, et les Chinois qui ont été successivement en rapport et pendant une série de siècles avec tous ces peuples tartares leur ont donné à chacun un nom spécial que nous devons leur conserver. Mais si nous nous plaçons au point de vue occidental, nous voyons que les auteurs grecs et latins, qui les premiers nous ont fait connaître les Huns, ont compris, au début, sous cette appellation générique, tous les peuples venus de l'Orient de l'Europe ou de l'Asie qui se jetèrent sur l'empire romain.

Les premiers Huns, puis ceux d'Attila ont été décrits par les témoins oculaires (Ammien-Marcellin, Claudien, Sidoine Apollinaire, Zozime, Jornandès, Priscus) comme une population au teint noir, vivant à cheval, de la vie nomade, et ayant la figure hideuse. Au contraire lorsque les Ephthalites arrivèrent dans l'Asie antérieure, la blancheur de leur teint, la forme de leurs traits, leurs mœurs sédentaires, les firent de suite dis-

1874. t. II p. 91. M. Noeldeke a publié en 1879 une traduction allemande faite sur l'original arabe de Tabari. Il existe de notables différences entre les deux textes. La version persane a été augmentée par Bel'ami à l'aide de documents qui n'étaient pas dans Tabari même.

tinguer des autres Huns. Procope qui est le plus ancien historien byzantin qui nous ait fait connaître ces peuples nous les dépeint ainsi au début de son histoire de la guerre de Perse : « Peroze fit la guerre aux Huns Ephthalites que l'on appelle *Huns blancs* (πρὸς τὸ Οὐννων τῶν Ἐφθαλιτῶν ἔθνος οὕσπερ λευκοῦς ὀνομάζουσι). Les Ephthalites sont de la race des Huns dont ils ont aussi le nom, cependant ils n'ont aucun rapport avec les Huns que nous connaissons ; ce ne sont pas non plus leurs voisins, mais ils habitent sur les frontières au Nord de la Perse, là où se trouve la ville de Gorgo (Γοργὼ) et ils ont de fréquents démêlés avec les Perses au sujet de la fixation des limites. Les Ephthalites ne sont pas nomades comme les autres tribus hunniques ; mais fixés depuis longtemps dans un pays fertile, ils sont devenus sédentaires et ils ne sont jamais entrés sur le territoire grec si ce n'est à la suite des armées des Mèdes (Perses). Ce sont les seuls parmi les Huns qui aient la peau blanche et un visage qui n'a rien de difforme ; leur genre de vie est également très différent des autres Huns car ils ne mènent pas comme eux une vie de sauvage, ils obéissent à un seul chef, ont des lois régulières et soit entr'eux, soit avec leurs voisins, ils ont autant de loyauté que les Romains etc. (1). »

Nous trouvons des renseignements du même genre dans Menander à propos de l'ambassade envoyée par le grand khagan des Turcs à Justin II vers l'an 571 (2) :

Le Sogdien Maniakh chef de la mission présente à l'empereur ses lettres de créance qui étaient écrites en langue scythique et que Justin se fait traduire par ses interprètes. Ce dernier interroge ensuite les envoyés sur l'empire et le pays des Turcs et Maniakh lui raconte que Dizaboule le grand khagan a détruit la puissance des Ephthalites. Justin demande alors si les Ephthalites habitaient des villes ou des bourgades « κατὰ πόλεις ἢ που ἄρα κατὰ κώμας ὄκουν οἱ Ἐφθαλιται » ? — Cette nation habite les villes, répond l'ambassadeur « ἀστικοί, ὧ δέσποτα, τὸ φύλον. »

(1) Procope *De Bello Persico* edit. G. Dindorf, Bonn 1833, p. 16.

(2) Menander edit. Bonn p. 299.

VII. A côté de ces renseignements fournis par les historiens byzantins, il sera peut-être intéressant de faire connaître ce que nous disent des Ephthalites les écrivains chinois. D'après les annales du Céleste empire, les Ye-tha ont des officiers et de bons archers, ils s'habillent avec des robes longues à manches courtes garnies d'or et de pierres précieuses. Les femmes se couvrent la tête de fourrures et pratiquent la polyandrie. Ces peuples sont cruels, courageux et belliqueux et ils ont conquis vingt royaumes jusqu'au pays des A-si (Arsacides) ; ils ont des relations avec les royaumes environnants et leur envoient des ambassadeurs. Leurs mœurs se rapprochent de celles des Tou-kioe (Turcs), ils sont du reste de la même race ; leur langue est différente de celle des Jouen-Jouen, des Kao-tchi et des autres barbares. Je borne là ces citations, renvoyant à la traduction que M. Ed. Specht a donnée dans le *Journal Asiatique* de différentes annales des dynasties chinoises concernant les Ye-tha (1).

VIII. Il résulte du passage de Procope (reproduit d'ailleurs par ses continuateurs) que les Ephthalites avaient le visage blanc. Cette particularité n'est pas rare chez les populations tartares, car on voit souvent citées dans l'histoire chinoise, des tribus d'hommes aux yeux clairs et aux cheveux blonds. Les *Alains* du reste, nom générique sous lequel Ammien Marcellin désigne tous les barbares asiatiques depuis le Pont Euxin jusqu'au Gange (qualification évidemment trop étendue), avaient les cheveux blonds (*crinibus mediocriter flavis*). Le voyageur Alexandrin, Cosmas Indicopleustes, qui parcourait

(1) v. *Journ. asiatiq.* Décembre 1883 p. 334. — Les histoires chinoises des sept premiers siècles de notre ère donnent des renseignements fort importants sur les événements des peuples tartares dans les provinces occidentales ; mais les identifications ne sont pas toujours faciles. Le défaut de concordance que l'on remarque, par exemple, pour les noms de souverains entre les auteurs chinois et les auteurs byzantins ou arabes vient de ce que les chefs des peuples tartares avaient plusieurs noms : un avant leur accession au trône et un autre pendant leur règne. Or le nom chinois était tantôt la transcription du nom indigène, tantôt sa traduction car il avait toujours un sens, tantôt un nom tout différent. La remarque a pu être faite d'une manière certaine pour les Turcs, les Ouïgours et les Mongols.

les côtes occidentales de l'Inde vers 536, cite le pays de Οὔννα entre la Chine et la Perse et ajoute « la partie la plus voisine du septentrion est habitée par les Huns à la peau blanche (λευκοὶ Οὔννοι), leur roi, qu'on appelle Gollas peut mener à la guerre deux mille éléphants » ; au point de vue géographique il nous dit que l'Inde est séparée du pays des Huns par le Phison (l'Oxus ?) (1). On est généralement d'accord (Indianistes, Archéologues et Historiens), pour voir dans les Huns blancs de l'Inde mentionnés par Cosmas, ce que les Hindous appellent les *Hûnas*, c'est-à-dire cette population étrangère, venue du Nord Ouest et qui a occupé la Kophène, le haut Indus et le Pendjâb pendant plus d'un siècle. Les *Hûnas* sont-ils les mêmes que les Huns blancs de Procope et les Ephthalites ? Tout porte à le croire car leur présence dans l'Inde coïncide avec leur occupation du Turkestan pendant les cinquième et sixième siècles.

On trouve la mention des *Hûnas* et de leur défaite par les Maukharis dans l'inscription d'Aphrad ; par Skanda Gupta dans l'inscription de Bhitari ; ils sont aussi cités à côté des Guptas dans l'inscription d'Yaçôdharman le vainqueur de Mihirakula roi des *Hûnas*. Nous possédons enfin plusieurs séries de monnaies émises par ces souverains étrangers, dont quelques unes portent les noms de Toramâna et de Mihirakula qui ont eux-mêmes laissé aussi des inscriptions sanscrites (2). Malgré ces documents, l'histoire de la domination des *Hûnas* dans l'Inde est encore difficile à établir ; du reste nous n'avons pas à nous en occuper ici, nos recherches portant seulement sur les Huns blancs du Turkestan principalement dans leurs rapports avec les rois de Perse Sassanides et l'empire romain d'orient.

IX. L'arrivée des Ephthalites dans la Transoxane vers l'an

(1) *Cosmas indicopleustes* dans la *Patralogie* de Migne t. 88, ou dans Montfaucon *Collectio nova Patrum* 8° 1706 vol. III. Une traduction française a paru dans le t. II des *Voyageurs modernes* de Ed. Charton. Paris 1854.

(2) Toutes ces inscriptions sont des V^e et VI^e siècles. v. Fleet *Corpus inscriptionum indicarum* vol. III. Calcutta 1888 in 4°.

425 de notre ère est le contre coup des mouvements de populations tartares qui eurent lieu dans l'Asie centrale au commencement du V^e siècle. Après la destruction de l'ancien empire des Hioung-nou par les Sien-pi vers l'an 221, ceux-ci restèrent maîtres de toute l'Asie pendant plus d'un siècle (1). Vers l'an 360 une poussée considérable se fait sentir vers l'Ouest par l'arrivée de nouveaux peuples connus dans l'histoire sous le nom de Jouan-Jouan, Geou-Gen, Jou-Jouen etc. Les Jouan-Jouan deviennent à leur tour maîtres de toute la Tartarie avec Karakorum pour une de leurs capitales au Nord ; leurs chefs avaient le titre de *Shen-Yü* que Touloun l'un d'eux échangea en l'an 402 contre le titre de Khaqân, titre fort ancien mais qui n'entre dans l'histoire qu'à partir de cette époque.

(A suivre.)

ED. DROUIN.

(1) v. ma *Notice sur les Huns et Hioung-nou*. Paris 1894.

A PROPOS D'UNE PRÉFACE.

II. ETAT RELIGIEUX DE LA CHINE SOUS L'EMPEREUR T'AI-TSOUNG (627-650).

Nous croyons avoir prouvé péremptoirement que la préface du *Si-iu-ki*, fameux livre de *Hiuen-ts'ang*, n'a pas été bien comprise par Stanislas Julien. Nous en avons essayé nous-même une traduction (v. Muséon, Tome XIII, Nov. 1894), d'où nous avons conclu que *Hiuen-ts'ang* n'était pas seulement Bouddhiste, mais qu'il était avant tout Taoïste-Brahmaniste.

Cet éclectisme de *Hiuen-ts'ang*, le lecteur intelligent en a déjà constaté l'existence ; mais il ne serait sans doute pas satisfait, s'il n'était pas en mesure d'en calculer la portée. Celle-ci doit évidemment se baser sur l'intelligence du texte intégral du *Si-iu-ki*. En attendant le moment où nous pourrons avoir ce texte sous les yeux, nous n'avons, pour nous éclairer, que notre préface, appuyée par les renseignements des écrits contemporains. Cette double lumière sera au moins suffisante pour déterminer la physionomie générale de la situation religieuse à l'époque que nous étudions.

Nous rattacherons d'abord cette époque à la précédente au moyen d'un aperçu historique ; ensuite, nous éclaircirons le texte de notre préface, en systématisant la pensée de l'auteur et en accompagnant la paraphrase de quelques explications indispensables.

1. APERÇU HISTORIQUE.

Kao-tsou, le premier empereur des *T'ang*, avait à peine établi sa cour à *Si-ngan-fou* (620) qu'il fut frappé du nombre de ceux

qui embrassaient la vie monastique, tant sous la loi Taoïste que sous la loi Bouddhiste. Il fit faire un examen sérieux de ces deux religions, dont chacune prétendait également posséder la vérité intégrale et traditionnelle. L'empereur semblait vouloir supprimer soit les bonzes, soit les *Tao-cheu* ; après examen il supprima les uns et les autres. Cependant on ne tarda pas à voir à qui allaient ses préférences. La même année, un habitant du *Chen-si* lui affirma avoir vu sur le mont *Iang-kio* (au *Chen-si*) son père *Lao-tzeu*, qui lui avait apparu, vêtu de blanc. L'empereur le crut, et fit bâtir un temple en cet endroit. En 626 la religion du *Tao* semble s'éclipser un moment. Evidemment *Kao-tsou* était un hésitant. Il faut ajouter, à sa décharge, que le siège et la prise de *Lo-iang* (capitale orientale, au *Ho-nan*) suivis de l'incendie de la bibliothèque, avaient ouvert la porte à une foule de dissidents et fait disparaître une collection de 8000 volumes de la littérature des *Souei*, la plus précieuse au point de vue religieux.

T'ai-tsoung, second fils de *Kao-tsoung*, succéda à son père qui lui céda le trône. Cet empereur, auquel l'histoire décerna le nom d'Empereur Lettré (*Wenn-houang*), s'attacha à reconstituer la bibliothèque impériale en recherchant partout les livres, non seulement dans son empire, mais jusque dans l'Inde. Il reçut à la cour un Docteur de *Fang*, venu du royaume de *T'ien-tchou* (Inde Centrale). Ce Docteur avait nom *Cha-po-tchouang*, ou *Cha-po-ts'ang*, vigueur de la doctrine Brahmanique (*cha*). Il professait la doctrine de la spiritualisation de la matière corporelle par les macérations. Seulement il trouva, pour l'usage de *T'ai-tsoung*, un moyen plus expéditif d'obtenir l'immortalité sans passer par le dur labeur du dépouillement personnel. Le secret de l'immortalité, qu'il prétendait connaître, l'empereur désira le posséder. Cet élixir devait se composer au moyen d'une certaine herbe. Cette herbe ne se trouvait, d'après le Docteur, qu'au royaume de *Po-lo-menn* (Brahman), capitale d'un royaume situé à plusieurs centaines de lieues au sud-ouest du royaume de *Iue-cheu* (des Gètes, ou anciens Scythes, sur les bords du lac Aral).

L'empereur l'y envoya, le chargeant d'en rapporter la fameuse herbe ; mais le Docteur revint, sans l'avoir trouvée. Ce trait, que nous tirons du *Tsi-chouo-ts'iuén-tchenn*, sent de loin son Lettré Confucianiste, adversaire décidé de tout ce qui touche au surnaturel pur, comme des pratiques de sorcellerie introduites par les *Tao-cheu*. D'ailleurs, on se tromperait grossièrement, si l'on confondait le Taoïsme avec les travers ridicules de quelques charlatans. En Chine comme ailleurs, et dans les périodes de transition plus que jamais, c'est le corps de doctrine qu'il faut considérer, à la lumière de la raison, sans oublier qu'une erreur est toujours entée sur une vérité, et que, la vérité étant une, les systèmes les plus disparates ont toujours quelques points de contact. Il est à remarquer, que notre Docteur, venu de l'Inde, la patrie du Bouddhisme, se présente comme *Chaman* et base ses pratiques superstitieuses sur la doctrine Taoïste.

Dès son avènement, *T'ai-tsoung* publia un édit comminant la peine de mort contre quiconque se ferait bonze sans autorisation préalable (627). Ce n'était pas là une persécution, mais une mesure d'ordre inspirée par le ministre *Fou-i*. C'est ce même ministre, confucianiste exclusif, qui avait fait supprimer les bonzes et les *Tao-cheu* sous le règne précédent. Voici en quelles circonstances et au moyen de quels arguments. Un livre — « Confucianisme et Bouddhisme comparés » — avait pris place dans la Bibliothèque impériale. Le chef du tribunal historique invita *Fou-i* à le revoir. Le ministre engagea l'empereur à en retrancher le Bouddhisme, cette religion venue de l'Occident, d'un pays aussi éloigné de la Chine par sa position géographique que par son langage étrange. « Les *Han*, ajoute le rapport, ayant étudié les livres *Hou* (des Oïgours, de la doctrine des transformations) rougirent de leur absurdité. Les bonzes sont soustraits à la vie publique et les bonzeries peuplées de transfuges des corvées ». Sous *T'ai-tsoung* (639) *Fou-i* montra le même zèle. Un bonze d'Occident était arrivé. Ses imprécations avaient, disait-on, la vertu de donner la mort et de rendre la vie. On en fit à la cour une expérience qui réussit.

On en avisa *Fou-i*. — « Maléfices que tout cela, fit-il. J'ai toujours ouï dire que les maléfices n'ont point de prise sur les hommes droits ». L'empereur fit faire des imprécations à l'adresse de *Fou-i*; celui-ci n'en éprouva aucun mal, mais le bonze tomba sans connaissance et ne revint plus à lui. — (*Tsi-chouo-ts'ïuen tchenn*).

C'est aussi grâce à la grande influence de *Fou-i* que, dès 630, il y eut des temples élevés à Confucius dans toutes les villes. Mais le culte d'un sage, d'un philosophe vertueux, était incapable de satisfaire l'instinct religieux de la masse : le chamanisme Indien avait développé le goût du surnaturel pendant les trois derniers siècles, et la croyance en une divinité incarnée avait pris de profondes racines dans l'esprit des Chinois. — La première année de *Kao-tsoung* (650) un habitant du *Chen-si* enfouit une statue en cuivre représentant Bouddha. Quand les herbes en croissant eurent recouvert la cachette, il dit aux paysans de l'endroit : ici j'ai vu souvent apparaître l'éclat de *Fo*. On rassembla du monde pour creuser, et l'on trouva le Bouddha. L'imposteur continua : ceux qui verront le saint *Fo* seront guéris de toutes les maladies. Bientôt il y eut affluence de pèlerins ; ceux-ci ne tardèrent pas à tramer une révolte qui, heureusement, fut comprimée. C'est alors que *Ti-jenn-ki*, gouverneur du *Kiang-nan* (sur la mer de Chine) obtint de l'empereur la permission de détruire, au pays de *Ou* et de *Tch'ou* (*Tche-kiang* et *Hou-kouang* actuels), 1700 endroits où l'on offrait des sacrifices impurs. C'était la lutte, moins d'une religion contre une autre religion, que de la religion contre les superstitions. On ne doit pas s'étonner de trouver en *T'ai-tsoung* un partisan convaincu de toutes les idées religieuses dont les notions reposaient sur les anciennes traditions, et dont chaque système particulier ne revendiquait, après tout, qu'une partie, comme son apanage. Confucius montre l'origine des choses dans le Ciel qu'il faut révéler, et la moralité des actes dans leur conformité à l'ordre du Ciel. — *Lao-tzeu* indique le moyen de sanctification : la mortification des sens. — Le Bouddhisme est surtout préoccupé de l'autre vie, de l'autre

rive, comme il l'appelle. Le Confucianiste est un philosophe sensé ; le Taoïste, un sage mortifié ; le Bouddhiste, un saint détaché de tout et faisant le bien en vue de la vie future. Les trois religions n'en font qu'une, disent encore nos Chinois modernes. Ils pourraient le prouver historiquement. Leurs livres ne disent-ils pas : Confucius se rendit en Occident auprès de *Lao-tzeu*. Il admira sa doctrine. A son retour, il dit à ses disciples : j'ai vu le Dragon. — Or ce Dragon, *Lao-tzeu*, avait lui-même puisé sa doctrine dans l'Occident. La légende nous le montre se rendant aux Indes, au royaume de Kapilavastou, celui-là même qui vit naître Fo. Il fit aux Indes un second et un troisième voyage, dont le dernier avait pour but le royaume de *Ngan-si*. Et ce *Ngan-si* ne serait autre que Ctésyphon, ville des Parthes, située à 1075 lieues de *Tch'ang-ngan* (*Si-ngan-fou*) à l'ouest des monts *T'soung-ling* ou Bolor.

Personne n'ignore que Séleucie-Ctésyphon est une double ville, bâtie sur les deux rives du Tigre. Elle fut, dès le 1^{er} siècle de notre ère, un centre des prédications apostoliques, spécialement de l'apôtre Barnabé. Au 5^{me} siècle, nous y trouvons le siège d'une église chrétienne d'Orient, séparée de l'église d'Antioche et dirigée par un Patriarche. Ce n'est pas ici le lieu de donner des détails sur la succession des Patriarches de Séleucie, qui avaient autorité sur les métropolitains de Hérat, Inde-Perse, Chine, Samarkand. Il suffit de noter quelques particularités historiques. Ebed-Jésu nous apprend que les premiers sièges métropolitains du Khorassan furent établis par Saba-Zacha, Patriarche de Séleucie. Assemani affirme que c'est entre 411 et 415 que l'église de Séleucie établit les sièges de Tartarie, de la Chine et de l'Inde. En 544 le siège Patriarcal est occupé par Abraham, originaire de Kachegar, et appelé *père des moines*. D'après Dabry de Thiersant, un vieux manuscrit arabe, qui se trouve à la Bibliothèque nationale de France, rapporte que sous *T'ai-tsoung* le Catholicos Patriarche de l'Inde envoya en Chine des prédicateurs, qui furent reçus par *Fang-hiuen-ling*, ministre de l'empereur. Le nom de ce ministre se retrouvant dans la fameuse inscription de *Si-ngan-fou*, nous

savons positivement que le chef de ces prédicateurs était Olopenn, le précurseur des 70 moines signataires de l'inscription de 781. On voit que ceux-ci allaient se trouver dans des conditions avantageuses pour se faire écouter : ils arrivaient dans un pays qui semblait chercher son équilibre religieux ; ils étaient attachés à un centre où toutes les religions de la Chine avaient puisé leurs premiers éléments. C'est un point très important à constater et à retenir, si l'on veut donner leur véritable signification à certaines expressions de notre préface, et attribuer son véritable rôle à l'église *King*, dont nous trouvons aussi le nom dans l'inscription de *Si-ngan-fou*. Ce monument atteste que cette religion *King* — de la lumière par excellence, — était la religion de *Ta-Ts'in*, royaume dont il trace les limites du temps des *Han* et des *Wei* : du Tigre au fond de la province Chinoise actuelle du *Kan-sou*. C'est l'ancien empire Persan, dont l'influence s'était fait sentir en Chine depuis longtemps. Samarkand (Maracanda) fut agrandie par Alexandre-le-Grand (Assemani, III, 774). Philostorgius dit : de la Mer-rouge à l'océan extérieur il y eut des Syriens, placés par Alexandre de Macédoine. — D'autres disent des Grecs (v. Assemani, III, 607). — Le nom de Tsinestan ou Sinestan, — cité dans notre préface et dans l'inscription de *Si-ngan-fou*, — est bien d'origine persane. Il signifie pays des *Ts'in*. En Europe nous en avons fait la Chine (Sina), d'après les documents sanscrits qui disent Maha-tsina, — la grande Tsina, pour désigner le même empire Chinois. — Les Chinois, eux, disent au contraire, sous les *Tang* : le royaume de *Ta Ts'in* est situé à 4000 lieues ouest de *Tch'ang-ngan*. Plus clairement, selon le *Si-iang-t'cou-tcheu* : C'est le pays confinant à l'est de la Judée. Les livres de cette dynastie appellent encore souvent ce pays *Fou-lin* : c'est, selon le *T'ang king kiao pei*, *Po-seu Fou-lin*, πολιν des Perses, Persépolis ; mais nous préférons nous en tenir à la signification des mots Chinois en rapport ou non avec une phonétisation étrangère. Pourquoi écrire la syllabe *Fou* quand *Po* existe ? — C'est qu'il ne s'agissait pas de rendre πολιν ; ou plutôt l'idée du mot grec se trouvant déjà tout entière dans le *lin* Chinois (forêt,

abondance, multitude), il fallait seulement déterminer ce dernier, sans trop s'éloigner du mot Grec qui sans doute n'était pas inconnu. Or *Fou*, tel que l'écrivent les auteurs du temps est un caractère qui désigne un bambou divisé en deux, que les *parties* contractantes se partagent en foi d'un contrat ; et, par appropriation, un écrit divisé de la même façon et dans le même but. Nous trouvons que cette ville divisée, — comme qui dirait un billet de banque séparé de sa souche ou une action de son talon — ne peut guère être autre que Séleucie Ctésyphon, à cheval sur le Tigre, qui sépare les deux villes, quoique les historiens orientaux comprennent celles-ci sous un seul nom : Babylone Nouvelle. Le monument de *Si-ngan-fou* appelle cette ville « Forêt fleurie du pays des ermites », *Hien-king-Houa-lin*. On a cru à tort que le « pays des *Hien* » signifie primitivement et exclusivement « pays des Immortels » et désigne l'Inde : l'étymologie montre clairement dans la composition du caractère, moins l'immortalité que le moyen d'y parvenir (*jenn* et *chan* = homme et montagne) ; c'est l'homme dans la montagne, avant de devenir l'homme *éminent*. La vie érémitique a existé dans l'Inde, mais elle peut avoir pris naissance ailleurs ; l'Inde, en tout cas, n'en avait pas le monopole. L'existence plus récente de la « Forêt du Coq » dans l'Inde n'empêche pas l'existence plus ancienne de la « forêt fleurie » sur les bords du Tigre. En analysant de plus près ce fameux *Houa-lin*, nous trouvons, dans un livre des *T'ang*, l'explication suivante : si le caractère *houa* désigne le développement de la végétation printanière, il marque aussi l'efflorescence de la littérature et des arts. Il est synonyme de cet autre *houa*, florissant, employé dans *In-houa* (abondant et florissant). — Mais ici les pensées se pressent en foule dans notre esprit. A côté de la ville florissante de Syrie (*Houa-lin*) nous voyons surgir le *Tchoung-houa* l'efflorescence du milieu (la Chine). Nous nous demandons si nous rêvons, et nous nous rejetons sur le *pays des Ts'in*, pour trouver l'explication de ce rapprochement des deux *Houa*. Etymologiquement, le mot *Ts'in* désigne un terrain gras, favorable à la culture des céréales. Historiquement, *Ts'in*

— pays aux excellentes récoltes, — désigne d'abord une contrée. Une principauté fut fondée en Chine (909 av. J. C.) par *Fei-tzeu*, dont la capitale fut la ville actuelle de *Ts'in-tcheou* au *Kan-sou*. Un de ses princes, — le 35^e — chassa la dynastie des *Tcheou* (249 avant J. C.) et fonda la dynastie des *Ts'in*. C'est le second empereur de cette dynastie, *Ts'in-cheu-hoang-ti*, qui fit brûler les livres pour anéantir les traditions des *Tcheou*, lapider les lettrés pour rompre avec le passé, élever la barrière de la Grande-muraille pour empêcher son peuple de retourner vers le Nord. Une domination éphémère de 43 ans (249-206) n'empêcha pas tous les voyageurs étrangers, Chaldéens ou Arabes, de continuer à appeler cet ancien royaume de son ancien nom, *Ts'in*, Sin, (Chine), nom qui est resté jusqu'à ce jour chez tous les peuples d'Occident. Les Chinois, au contraire, s'appellent eux-mêmes fils des *Han*, du nom de la dynastie qui remplaça les *Ts'in*, et donnent le nom de *Ta-Ts'in*, soit à la Judée où naquit le Messie (v. monument de *Si-ngan-fou*), soit au pays confinant à l'Est de la Judée, soit au territoire situé à l'Ouest de la mer Caspienne. Le *Si-iu-tchouen*, écrit sous les *Han* postérieurs, dit : le pays est appelé *Ta-Ts'in*, parce que le peuple qui l'habite ressemble, par son importance politique et par son inflexible droiture, au peuple de l'Empire du Milieu. Ce peuple habite l'Occident de la mer ; d'où le nom de *Hai-si* donné au pays.

Une communauté de noms, supposé qu'elle n'entraîne pas nécessairement la conclusion d'une communauté d'origine, nous porte néanmoins à croire à une certaine communauté d'idées. Si les Chinois l'avouent, eux les éternels ennemis de tout ce qui est étranger à leur race, il n'est pas téméraire pour nous d'en rechercher des preuves, avec l'espoir fondé d'en trouver. La religion *King* étant le résultat d'un travail d'unification, nous ferions fausse route en nous attachant à trouver dans le *Si-iu-ki* un système religieux quelconque à l'exclusion de tout autre. C'est la tradition primitive défigurée que *T'ai-tsoung* voulait reconstituer ; c'est en débarrassant la vérité de toutes les fables qui l'obscurcissent que nous arriverons à l'apercevoir. C'est

avant tout par leurs erreurs particulières que nous reconnâtrons les religions particulières. Sans doute il y a encore des *expressions particulières* usitées dans chaque secte pour exprimer des idées *généralement* reçues par toutes les sectes ; mais elles varient selon les temps et les lieux. Aussi n'y voyons-nous pas des caractéristiques exclusives, mais uniquement des jalons en vue pour essayer de reconnaître une route difficile. Chaque système possède une vérité sur laquelle il se base, et un but pratique auquel il s'attache avant tout ; c'est là que doit être le fil conducteur de notre étude.

(A continuer.)

A. GUELUY.

COMPTES-RENDUS.

DOTTOR PROF. J. PIZZI. *Storia della poesia persiana*. 2 vol. grd. in 8 XXIV-346 et 496 pp.

Le nom de l'auteur de cet ouvrage, si avantageusement connu par sa belle et savante traduction du Shâh-nâmeh, nous permet d'user du peu d'espace qui nous reste pour le faire connaître aux lecteurs du *Muséon*. Nul n'ignore la haute compétence du Prof. Pizzi en matière de langue et de littérature persanes ; ses travaux antérieurs ont établi sa réputation sur des bases solides.

Ce nouvel ouvrage est digne de ses devanciers. Il sera grandement utile aux spécialistes et non moins bien venu des hommes de lettres pour qui la poésie persane dans son ensemble est resté jusqu'ici un domaine presque inexploré, malgré sa haute valeur.

Une introduction bien faite nous initie aux caractères généraux de la poésie persane et à son histoire si intimement liée à celle du pays.

Après cela l'auteur nous conduit à travers les fastes de la poésie lyrique d'abord, puis de la poésie mystique et philosophique hétérodoxe ; après cela, il passe en revue les œuvres épiques, cycliques, romantiques et finalement la poésie gnominique et morale.

Chaque chapitre est suivi d'un appendice contenant de larges extraits des poètes que la section concerne, en une excellente traduction. Il y a là une riche moisson pour les amis des belles-lettres.

Un chapitre final nous initie aux analogies que la poésie persane présente et quant au fond et quant à la forme avec celle de l'Europe aux mêmes époques. C'est un sujet d'études ethniques des plus intéressants.

Pizzi n'a pas étudié moins de 129 poètes ; ceci nous donne une idée de l'importance de son œuvre. La liste des ouvrages consultés pour la mener à fin nous instruit suffisamment de l'étendue des connaissances de l'auteur. Nous ne pouvons que joindre nos félicitations à celles qu'il a reçues de tous côtés.

C. H.

* * *

THE DIN-KARD. The original pahlavi text transliterated in zend characters, translated in the guzerati and english languages with a commentary and a glossary of select terms. By Peshotan dastur Behramjee Sanjana. Vol. VII, in 8. Bombay 1894. (Duftur Ashkara oil engine press.).

Les spécialistes qui connaissent les difficultés de l'œuvre entreprise par le savant Destour Peshotan, ne pourront que le féliciter d'en être arrivé à ce

terme. Sept volumes déjà parus, c'est une part de besogne des plus respectables, quand bien même chacun d'eux ne contiendrait qu'une somme assez restreinte de matière. La traduction anglaise comprend 72 pages grd. in 8.

Ce volume ne le cède pas en importance aux précédents et les questions qui y sont traitées n'offrent pas moins d'intérêt. Les idées y sont souvent d'une grande élévation. Notons-en seulement quelques-unes :

Dieu le créateur de l'univers donne leur force à tous les êtres ; les Yazatas et les Ameshaspentas sont les créatures de Dieu, créées et unies à Dieu avant la création du monde visible, la gloire de l'homme périt quand il détruit celle de Dieu, etc. etc.

Quelques préceptes se ressentent encore des idées naïves des temps antiques ou des idées fausses qui y régnaient. Telle est par exemple, la défense de tuer une brebis ou une chèvre qui n'a pas atteint l'âge de 4 ans, laquelle fait partie des dix commandements de Iemshid (v. p. 437).

La polémique contre juifs et chrétiens y prend parfois des allures assez bizarres et peu en harmonie avec la bonne foi. Telle est entre autre la transformation du Zohak (tyran de Babylone ?) en un prêtre juif enseignant des doctrines absolument contraires à celles de la Bible. Cependant la religion du Din-kart est toute empreinte de christianisme dont les préceptes s'étaient imposés aux esprits raisonnables de tous les pays. On sent ici un air différent de celui de l'Avesta, des doctrines perfectionnées.

Les notes et le vocabulaire témoignent d'une connaissance étendue de la littérature mazdéenne mais on aimerait à y voir moins de foi aux légendes. Nous n'aurions au point de vue philologique, que peu de critique à faire. Nous lirions *btm*, crainte, au lieu de *pim* ; *mahân* et non *mehan* ; *vafasun* n'est pas un verbe mais un nom verbal. Quelques phrases nous paraissent susceptibles d'un sens plus serré. Mais pour autant que j'ai examiné certains chapitres de la traduction, je ne puis que féliciter le zélé destour et souhaiter qu'il arrive à la fin de son œuvre.

Ajoutons une dernière réflexion. On a comparé le Din-kart à la *Summa theologia* de S. Thomas. Mais les exagérations ne sont jamais utiles. Que le Din-kart soit la *Summa Theologica* du Mazdéisme, nous le voulons bien et nous nous plaçons à reconnaître les idées élevées dont il témoigne. Mais on ne doit pas oublier toute la distance qui sépare ces deux ouvrages, ni l'influence chrétienne qui se dévoile presque à chaque page du Din-kart.

Louvain, 22 oct. 1894.

C. DE HARLEZ.

* * *

Recherches archéologiques et historiques sur Tretz et sa vallée, par M. l'Abbé CHAILLAN. 1 vol. in 8 de 236 p. (Marseille, librairie Marpon).

L'un des caractères distinctifs de notre époque, c'est, à coup sûr, le goût pour les travaux d'érudition et les recherches de détail. En effet, ce mouvement scientifique qui s'accentua vers la fin du siècle précédent, n'a point tardé à faire sentir son influence jusque dans le domaine de l'histoire. Elle s'est trouvée, pour ainsi dire, remaniée de fond en comble par une étude plus approfondie des sources et chaque année nous apporte son contingent de travaux relatifs aux annales des diverses fractions de notre territoire.

Au nombre de ces derniers, l'ouvrage de M. l'Abbé Chaillan mérite d'être

cité avec honneur. Son point de départ fut un mémoire lu en 1892 au congrès des sociétés savantes. Sur le conseil d'amis éclairés, l'auteur se décida à le refondre pour nous donner enfin le livre qui fait l'objet de la présente étude.

Il débute par une étude des monuments de l'industrie humaine trouvés dans la vallée de Tretz et datant de la période comprise entre les premiers âges et le V^e siècle de notre ère. Ce que dit notre Abbé relativement à l'absence en ces régions de tout objet de pierre taillée mérite d'être signalé. Nous y voyons une preuve que comme tant d'autres, elles étaient restées à peu près inhabitées jusqu'à l'époque néolithique.

Si le III^e et la 1^{re} moitié de IV^e siècle nous ont laissé moins de vestiges que la période précédente, en revanche, les monuments se multiplieront dans le cours de la période débutant par l'introduction du christianisme, pour finir à l'invasion barbare.

Plus tard, l'on assistera aux débuts du système féodal. Les nécessités de la défense contre les Normands dans l'ouest de la France et sur les rives de la Manche, contre les Sarrazins au midi, contribueront puissamment, sans doute, à son éclosion. Le premier seigneur de la région ici étudiée, fut un vaillant guerrier du nom d'Arnulfe ou Arlulfe. Il regut en 950, de Conrad, roi de Bourgogne, la vallée de Tretz, à titre d'apanage. Lui et ses successeurs restèrent d'ailleurs vassaux des vicomtes de Marseille.

Dès le XIII^e siècle, la contrée en question jouissait de libertés tellement étendues, que depuis elle n'a rien connu de semblable. Elle formait une sorte de république à peu près autonome et dont les habitants tenaient leurs biens en franc-allevé. C'est ce qu'atteste un acte de confirmation émané de Raymond Béranger, comte de Provence. Sans doute, cette France contemporaine de St Louis n'avait guère entendu parler des droits de l'homme ni des aspirations de la démocratie. On peut cependant soutenir sans paradoxe que peu de sociétés se montrèrent aussi sincèrement libérales dans la meilleure acception du mot.

Nous ne nous étendons pas sur l'histoire de la fameuse abbaye bénédictine de St Victor laquelle brilla d'un si vif éclat pendant plus de deux cents ans, ni sur celle de l'Université de la Trinité, si souvent en querelle avec le chapitre d'Aix.

Fait qui surprendra peut-être plus d'un lecteur, les XIV^e et XV^e siècles, si féconds en misères de toutes sortes pour une grande partie de notre pays, constituent au contraire pour Tretz une ère d'excessive prospérité. C'est que là, le progrès avait pu poursuivre sa marche d'une façon non interrompue. La Provence n'avait pas eu à soutenir comme la France du nord, contre l'Anglais, cette rude et interminable guerre dite de *cent ans*.

C'est surtout du temps des guerres de religion que date la décadence de la vallée. Tandis que s'efface jusqu'au souvenir de ses antiques franchises, Tretz voit s'évanouir son antique richesse et sa population diminuer d'une façon notable. La révolution vint encore empirer la situation et cette contrée est signalée comme un des points où les luttes civiles sévirent avec le plus d'âpreté.

Aujourd'hui plus rien ne trouble son calme et les habitants de Tretz peuvent rêver à l'aise aux splendeurs d'un passé évanoui sans retour.

Souhaitons, en tout cas, que le savant auteur du livre ici étudié rencontre beaucoup d'imitateurs. C'est en définitive, à force de monographies locales que pourra s'élever le monument d'une histoire de France à la fois exacte et complète.

H. C.

L'ENSEIGNEMENT BIOLOGIQUE

à l'Université de Louvain.

Lors de l'inauguration de la nouvelle université de Bruxelles on annonça comme un événement scientifique la création prochaine d'un cours de *Biologie Cellulaire*. Il s'agissait, disait-on, d'un cours n'existant nulle part ailleurs. Or à Louvain il est établi depuis vingt ans bientôt.

Nous croyons donc devoir réparer cet oubli et rendre à chacun ce qui lui revient.

Tout le monde le sait maintenant, les êtres vivants sont des cellules ou des aggrégats de cellules ; d'où il résulte ceci : la vie d'un être supérieur, n'est en somme, à l'état pathologique comme à l'état normal, autre chose que la résultante de la multitude des vies des cellules qui le composent.

Il est donc essentiel pour connaître cette résultante d'avoir une idée exacte des composantes. Il est, de plus, d'ordre purement logique et c'est le premier principe de toute méthode scientifique d'aller du simple au composé, et pour un Biologiste de la cellule à l'organisme.

Le zoologiste, le botaniste, le médecin, un naturaliste spécialisé, doivent au début de leurs études, posséder des notions générales, exactes, approfondies sur la constitution cellulaire ; en d'autres termes un cours de Cytologie générale doit être la base indispensable, former le premier anneau de l'enchaînement naturel des études biologiques et médicales.

C'est cette nécessité que M. Carnoy exposa dans un mémoire adressé aux chefs de l'Université. Ceux-ci convaincus par de justes raisons, confièrent en 1876, la mission d'organiser l'enseignement biologique au savant qui en avait si bien compris toute l'importance.

Le cours, facultatif d'abord, obtint un tel succès, le nombre des élèves s'accrut si rapidement que deux ans après sa fondation il était rendu obligatoire par l'autorité rectorale.

A ce temps, passé heureusement, où l'on enseignait ou plutôt

l'on discourait encore sur les sciences naturelles du haut d'une chaire, l'attrait des leçons de cytologie résidait surtout en ceci.

Elles se donnaient au laboratoire de microscopie et l'élève devait préparer lui-même au microscope les objets sur lesquels devait rouler l'enseignement du Professeur.

Depuis lors il en a toujours été ainsi, voici d'ailleurs la méthode suivie.

« Le sujet de la leçon est annoncé brièvement ; les matériaux sont distribués et l'on donne quelques indications sommaires sur la manière de les préparer.

Aussitôt après commence le travail personnel des élèves. Le Professeur passe avec ses assistants à tous les microscopes controlant, corrigeant, répondant aux questions qui sont posées, en un mot dirigeant les manipulations et les travaux de chacun.

On s'efforce de développer en eux l'esprit d'observation, le goût du travail et des recherches et de les initier aux méthodes scientifiques.

En même temps chaque étudiant dessine d'après sa préparation l'objet désigné. Habituellement on exécute ainsi 3-4 préparations sur des matériaux préalablement choisis de façon à embrasser tout le sujet qui est à l'ordre du jour. A la fin de la leçon quelques minutes suffisent pour réunir en un corps de doctrine et compléter, s'il y a lieu, ce qui a été vu, revu et dessiné par les élèves. C'est dans cette synthèse finale que se résument toutes les leçons théoriques (1) »

Un laboratoire de recherches fut annexé à l'autre, et là le maître rassembla autour de lui un petit nombre d'élèves choisis subjugués par sa conviction en la bonté de sa cause autant que par sa science et son âpreté au travail.

Les recherches dans le vaste champ des infiniments petits furent couronnées d'un plein succès et bientôt la nécessité d'une revue où l'on pourrait exposer ses idées, publier ses résultats se fit impérieusement sentir.

En 1884, elle parut sous le titre « La Cellule, revue de cytologie et d'histologie, publiée par J. B. Carnoy, G. Gilson, J. Denys, Professeurs à l'Université catholique de Louvain.

(1) J. B. Carnoy. La Biologie Cellulaire, p. 10. Van In. Lierre 1884.

On lui fit en Belgique et même ici, un accueil assez froid ; on parla d'un « pitoyable avortement » ; on organisa autour d'elle la conspiration du silence. Les prophètes de mauvaise augure en furent pour leurs frais. Le public scientifique du monde entier dut rendre hommage à la valeur intrinsèque des travaux publiés, à l'exactitude, à la rigueur de leurs conclusions, à l'excellence de leurs méthodes.

Les cours, les laboratoires étaient devenus trop petits, c'est pourquoi M. Carnoy aidé de M. le Professeur Verriest et de quelques personnes généreuses, se rendit acquéreur de l'ancien Collège de Villers, où ils établirent l'Institut Biologique actuel.

Installé avec tous les perfectionnements de la technique moderne il peut rivaliser avec l'Institut Pasteur et les premiers laboratoires allemands.

Les Etudiants qui manifestent du goût pour les recherches personnelles y ont accès du matin au soir, ils y travaillent côte à côte avec Messieurs Carnoy, Gilson, Denys, Gedoelst, Ide qui leur prodiguent les conseils et leur bienveillante direction.

Tous les réactifs, l'emploi des instruments leur sont fournis gratuitement ; on ne réclame d'eux qu'un peu de bonne volonté et l'amour du travail.

Aussi chaque année, un volume de 450 à 500 pages contenant des travaux de cytologie pure, d'histologie, de botanique, de bactériologie, d'anatomie pathologique, va porter au loin la preuve palpable de l'existence de l'université de Louvain et de son école de Biologie.

Je dis, Ecole, car ils sont nombreux les jeunes gens, les jeunes Professeurs qui doivent à leur séjour à l'Institut biologique de pouvoir suivre par eux-mêmes les progrès si rapides de la science.

Un seul fait démontrera mieux que tout autre l'activité et la somme de travail que l'on y fournit. Dans l'espace d'une dizaine d'années 26 mémoires ont été couronnés au concours des Bourses de voyage du gouvernement. Vingt-six jeunes docteurs ont pu s'assurer de l'estime et de l'admiration que le public scientifique étranger témoigne en toute occasion pour l'école de Louvain et pour ses chefs. Les laboratoires de Paris, Vienne, Berlin etc. s'ouvrent largement devant nos élèves ; l'accueil le

plus cordial leur est fait partout, à leur retour ils proclament tous avec reconnaissance que le mérite en revient à leurs maîtres dévoués.

Notre revue traite maintenant d'égal à égal avec les plus autorisées du monde entier et elle a des abonnés, pas en Belgique par exemple, en nombre suffisant pour pouvoir clôturer la 10^{me} année de son existence avec un boni de 480 francs versé de l'avis unanime des collaborateurs à l'œuvre du sérum antidiphthérique.

Une salle de Périodiques à l'instar de celle de la Bibliothèque Royale de Bruxelles est mise à la disposition des Etudiants fréquentant l'institut, ils s'y familiarisent avec les langues étrangères par la lecture des nombreuses revues qui y sont exposées et s'habituent au dépouillement rapide de la littérature.

Voilà l'œuvre, elle est prospère, une circonstance providentielle vient de lui ajouter un nouveau fleuron.

Le traitement sérothérapique de la diphtérie a démontré une fois de plus la puissance de la science désintéressée, les autres Universités Belges n'ont rien pu faire faute de travailleurs, ou bien elles ont échoué complètement dès leurs premiers essais. A Louvain au contraire pareils mécomptes ne sont pas à craindre, cela n'a été qu'un jeu d'obtenir du sérum, car maître et élèves sont rompus aux méthodes de travail et au courant de ces questions palpitantes d'actualité.

Ils occupent dans le débat une place d'honneur, car cette année cinq travaux traitant du pouvoir bactéricide des humeurs, du sérum sont sortis de notre laboratoire de Bactériologie. Nous pouvons donc dire avec fierté que nous possédons l'enseignement Biologique le mieux organisé de la Belgique, le peuple Belge le sait déjà d'ailleurs si bien que l'Alma Mater à elle seule fournit au pays autant de médecins que les 3 autres Universités réunies.

N. B. Cette méthode mixte à la fois théorique et pratique est maintenant aussi appliquée par M. Gilson à la Zoologie depuis l'année dernière, et nous pouvons dire après renseignements pris qu'elle n'est suivie nulle part ailleurs.

D^r H. L.

LES GALLOIS EN AMÉRIQUE

AU XII^e SIÈCLE.

De temps immémorial les Cymrys ou Bretons du pays de Galles, de même que leurs frères de l'Armorique (1) et que leurs voisins, les Gaëls d'Irlande et d'Ecosse (2), avaient eu les regards tournés vers l'immense Océan qui baigne les côtes occidentales des îles Britanniques. Aussi est-ce à des expéditions transatlantiques que fait allusion la triade intitulée : « Les trois pertes qu'a subies l'île de Bretagne par suite de disparition : la première perte est celle de Gafran ab Aeddan, avec ses gens, qui s'en allèrent sur mer à la recherche des *Gwerddonau Llion* (3) et dont on n'entendit plus parler ; la seconde est celle du barde d'Emrys Wledig, Merddyn (4) et de ses neuf disciples (5), qui s'embarquèrent pour le *Ty*

(1) E. Beauvois, *l'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, t. VII, mai-juin 1883, p. 309-316 ; t. VIII, novembre-décembre 1883, p. 680-692 ; ou tirage à part, p. 328-340.

(2) Id. *ibid.* passim, et *l'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. X, 1884, p. 2-42.

(3) Irlandes des flots ou Pays verts des flots. (Voy. notre mémoire sur *la Découverte du Groenland par les Scandinaves au X^e siècle*, dans *Muséon*, t. XI, 4^e fasc. p. 275-6, ou 3-4 du tirage à part).

(4) C'est le célèbre Merlin l'Enchanteur (Voy. *l'Elysée transatlantique*, t. VII, p. 312-316).

(5) Le texte porte *Cylveirdd*, que M. J. Loth est tenté de regarder comme le pluriel de *Collvardd*, bien qu'il n'y ait qu'un *l* (*Les Mabinogion*. Paris, 1889, in-8, t. II, p. 277) et qu'il traduirait alors par barde *perdu* [en dérivant *cyl* de *colli*, perdre, être perdu, ce qui ne donne pas de sens rationnel]. Ne vaudrait-il pas mieux rattacher la première syllabe à *cól*, embryon, en donnant à ce mot le sens qu'a en anglais le terme correspondant *embryo* qui, joint à *minister*, *doctor*, *barrister*, signifie ministre, docteur, avocat *en herbe* ? *Colvardd* serait alors le barde novice.

Gwydrin (1) et dont on ne sait ce qu'ils devinrent ; la troisième est celle du fils d'Owain de Gwynedd, Madawg et de ses trois cents hommes qui, s'étant embarqués sur dix navires, allèrent on ne sait où » (2).

Comme l'âge des *Triades* galloises n'est pas fixé et que celle-ci se borne d'ailleurs à quelques allusions sans préciser les dates ni entrer dans les détails, elle a besoin d'être commentée. Il est évident qu'elle procède par ordre chronologique, et l'on en peut conclure que la disparition de Gafran a précédé celle de Merlin. Or malgré les légendes qui se rattachent à ce dernier nom, c'est celui d'un personnage historique du VI^e siècle de notre ère (3). Aussi les érudits gallois placent-ils l'expédition de Gafran vers la fin du V^e siècle (4). S'il en est ainsi, on peut regarder ce navigateur comme le père d'Aeddan ab Gafran, qui fit en 579 et 580 (5) des incursions dans les Orcades alors occupées par les Papas. Le nom du pays cherché par Gafran,

(1) M. Loth (*Les Mabinogion*, t. II, p. 277) pense que c'est une allusion à la tour du verre vue au milieu de l'Océan par les fils de Milé, qui se rendaient d'Espagne en Irlande, et à ce propos, il cite Nennius, [Cfr. *Le Cycle mythologique irlandais*, par H. d'Arbois de Jubainville, p. 118]. — Les traditions celtiques parlent encore d'une colonne de cristal s'élevant du fond de l'Océan jusqu'à perte de vue et supportant un immense réseau entre les mailles duquel pouvait passer une barque (*La légende latine de St Brandaines*, éditée par Jubinal, Paris, 1836, in-8°, p. 38-39, 91-92, 145-6. — Cfr. *l'Elysée transatl. et l'Eden occidental*, p. 700-711 ou 348 et 359 du tirage à part). — Nous croyons pourtant que *Ty Gwydrin* ne correspond pas à cette tour ou à cette colonne, mais bien à l'enceinte de cristal, où étaient enfermées de belles nymphes et qui formait l'une des quatre divisions d'un flot rencontré dans l'Océan par Malduin (*l'Elysée transatl.* p. 709 ou 357 du tirage); ou plutôt encore à *Ynys Gwydrin* (Ile de verre) ou à *Caer wydyr* (enceinte de verre), le *Glaston* (cité de verre) des Anglo-Saxons, l'Elysée où survivait le roi Arthur (Voy. *L'Elysée transatl.* p. 315).

(2) *The mywyrián Archaiology of Wales, collected out of ancient manuscripts* (par Owen Jones). T. II. Londres, 1801, in-8, p. 59; traduit en anglais dans *The Cambro-Briton*, t. II. Londres 1821, in-8, p. 124; en français par J. Loth, *Les Mabinogion*, t. II, p. 277.

(3) Th. Stephens, *The Literature of the Kymry*, 2^e édit. par J. S. Evans, Londres 1876 in-8, p. 199-200; — H. de la Villemarqué, *l'Enchanteur Merlin*, nouv. édit. Paris, 1862 in-8, p. 27-82.

(4) *The Cambro-Briton*, t. III, 1822, p. 136, 441; — Wirt Sikes, *British Goblins, Welsh Folklore*. Londres, 1880 in-8, p. 8-9.

(5) *Ann. d'Ulster*, citées p. 366 du t. V de *The Historians of Scotland*. Edinburgh, 1874 in-8.

Y Gwerddonau, est le pluriel de *Gwerddon* ou *Y Werddon* (la Verte, l'Irlande) en gaélique, *Uordyn* en cornique (1). Les Irlandais, comme en général tous les peuples, aiment à donner le nom de leur patrie aux pays découverts ou colonisés par eux, et il y avait, paraît-il, plusieurs Irlandes transatlantiques ; l'une pouvait être la grande Irlande que les Scandinaves du X^e siècle signalaient sur les rives du golfe et du fleuve St-Laurent (2) ; l'autre, le Groenland, que le découvreur islandais, Eirik le Rouge (3), nomma d'un composé norrain *græn* (en danois et en suédois *græn*, vert) et *land* (pays) (4), qui rend exactement le sens de *Y Werddon* (contrée verte) et de *an t' Eilean uaine* (l'Ile verte), nom que les Gaëls donnaient à une île mystérieuse, située dans l'Océan Atlantique et toujours localisée, au delà de la dernière terre connue d'eux (5).

Ces *Iles Vertes* ou *Irlandes transatlantiques* ont pris, dans la géographie positive des Scandinaves, la place qu'occupaient, dans la géographie légendaire, l'île d'*Avallon* et *Ynys Gwydrin* (*Glaston*) des traditions cymriques ; *Mag mell* (Plaine de délices), *Traig mar* (Grand rivage), *Tir mar* (Grande terre),

(1) C'est probablement aux Bretons, ancêtres des Gallois, que les Grecs et les Latins ont emprunté les noms les plus anciens de l'Irlande : Ἰερνίς, Ἰέρων, Ἰουέρνια, Hibernia, Juverna, Iverna (cfr. *La découverte du Groenland*, p. 275). — Sur ces noms Voy. L. Dieffenbach, *Celtica*, II, part. 2. Stuttgart, 1840 in-8, p. 374-5). — Outre que les *dd* ne font pas partie de la racine (puisque'ils ne se trouvent ni dans la cymrique *gwyrr*, teinte verte, verdoyant, ni dans le gaélique *uire*, verdure, plus vert, le *d* interne devait se faire aussi peu entendre que *t* dans le français vert ; aussi a-t-il disparu dans les formes récentes des noms qui étaient autrefois terminés par *dunum* : *Lyon* (de *Lugdunum*), *Autun* (d'*Augustodunum*), *Nyon* et *Nouan* (de *Noviodunum*), *Embrun* (d'*Eburodunum*). Les transcriptions données par les auteurs classiques doivent donc correspondre à la prononciation *Ivern*, *Iern*. — Le nom scandinave *Irland*, composé du nom gaélique *Eire* (aussi *Erin*) ou plutôt de l'adjectif cymrique *ir*, vert, et du norrain *land*, pays, doit également signifier : *Pays vert*.

(2) E. Beauvois, *Les Colonies européennes du Markland et de l'Escociland au XIV^e siècle* (Extrait du *Compte rendu des travaux du congrès international des Américanistes*, 2^e session, à Luxembourg, 1877, t. I. Nancy, 1877, in-8. p. 10-15.

(3) Marié à une descendante des Gaëls et dont la famille devait connaître les traditions de ce peuple, avec lequel elle était en contact depuis deux siècles.

(4) E. Beauvois, *La Découverte du Groenland*, p. 274, 277, 284-288.

(5) J.-F. Campbell, *Popular Tales of the West-Highlands*. Edinburgh, 1860-62, 4 vol. in-8, t. III, p. 263 ; t. IV, p. 161, 163.

Tir na m-Beo (Terre des vivants), *Flaith Innis* (Ile des Héros), *Tir Tarnaire* (en latin *Terra Promissionis* dans la Légende de *St Brendan*), *Tir na n-Og* ou *Tir na h-Oge* (Terre des Jeunes ou de Jouvence) des traditions gaéliques (1). Chez les anciens ces contrées fabuleuses passaient pour servir de retraite aux héros et aux autres hommes extraordinaires qui, pour une cause ou pour une autre, ne pouvaient ni mourir ni continuer à vivre sur terre (2). Cette croyance remonte au moins jusqu'au commencement de notre ère : « Démétrius, dit Plutarque, rapporta qu'il y a autour de la [Grande] Bretagne beaucoup d'îles éparses et désertes, dont quelques-unes sont dédiées aux génies et aux héros. Chargé par l'empereur d'une mission de reconnaissance et d'exploration, il fit voile pour la plus rapprochée des îles inhabitées. Les insulaires étaient peu nombreux, mais les Bretons les regardaient tous comme sacrés et inviolables. Aussitôt après son arrivée il se produisit un grand trouble dans l'air et de nombreux prodiges : des vents se déchaînèrent et des étoiles filèrent. Lorsque tout fut fini, les insulaires dirent que quelqu'un d'important venait de dépasser.... Il y a dans ces parages une île où Saturne, retenu captif par Briarée, dort d'un sommeil qui a été imaginé pour l'enchaîner. Ce dieu a auprès de lui beaucoup de génies qui sont ses compagnons et ses serviteurs » (3). Les *Iles des Héros* ont été localisées par les Scandinaves dans le *Hjaltland* (les Shetlands) (4), dont les insulaires sont appelés *Hjaltar* en vieux norrois et *Hjelter* en norvégien (5).

(1) E. Beauvois, *l'Elysée transatlantique*, p. 287, 289, 291.

(2) *The Cambro-Briton*, t. III, 1822, p. 441.

(3) Plutarque, *De defectu oraculorum*, § 18, p. 511 du t. I des *Scripta moralia*, édit. Dübner. Paris 1839 gr. in-8. — Cfr. *l'Elysée transatl.* p. 281.

(4) Ce nom est la transcription anglaise du norvégien moderne *Hjetland* et se prononce à peu près de même. *L* a disparu dans les deux mots, mais cette lettre se retrouve dans l'anglais *sheltie* (poney des Shetlands). Les nombreuses variations qu'a subies le nom de ce groupe d'îles, perdant tout à la fois *j* et *l* (*Hetland*, *Shetlands*) et permutant le premier *a* en *e* (*Hjaltland*, *Hjetland* ; *Hjalter*, *Hjelter*, *sheltie*) nous autorisent à rapprocher *Heledd* (le nom cymryque des Shetlands) de l'anglo-saxon *hæled* (héros) et *Hjaltar*, *Hjelter* (*Shetlandais*) du suédois *Hjelte* (héros).

(5) P. A. Munch, *Scottish and Irish local Names*, dans *Mémoires de la Société*

On voit par ces exemples comment les conceptions mythiques avaient été transformées au point de s'appliquer désormais à des réalités. Le *Pays vert*, dont le nom convenait mieux que la nature et le climat pour le séjour des bienheureux, était devenu une nouvelle *Irlande* pour les Celtes qui l'avaient entrevu et un *Grœnland* pour les Scandinaves qui s'y étaient établis ; la qualification de *héros* avait été donnée à des insulaires pacifiques et sans prétention qui ne se doutent ni de l'origine ni de la signification du nom des Shetlands. Les merveilles que l'on contait des îles peu connues de l'Atlantique, n'ont pas fait regarder celles-ci comme purement imaginaires ; elles ont plutôt excité les sceptiques comme les croyants à aller voir ce qu'il y avait de vrai dans ces récits. Depuis les Argonautes partis pour la conquête de la toison d'or, combien n'y a-t-il pas eu d'aventuriers qui ont cherché les Îles Fortunées, le Jardin des Hespérides, le Pays des Amazones, celui des Hyperboréens, l'Eldorado, la Fontaine de Jouvence ? ou bien de pèlerins qui ont navigué ou cheminé vers le Paradis Terrestre ou la Terre de Promission ? L'insuccès des uns n'a pas découragé les autres ; les explorateurs vrais ou supposés de pays fantastiques ont trouvé des imitateurs sérieux qui ont découvert, à défaut de ce qui n'existait pas, des terres ou des îles très réelles et dignes d'être connues.

Jusqu'au XIII^e siècle, tous les Gallois, au dire d'Alain de Lille (1), le *Docteur universel* croyaient à peu d'exceptions près, que leur ancien roi Arthur, disparu depuis plus de 600 ans, vivait encore, de l'autre côté de l'Océan, à Avallon, l'île des pommes enchantées (2), et qu'il en reviendrait un jour pour

Royale des Antiquaires du Nord, 1850-1860. Copenhague, in-8, p. 90-92. Le savant historien, s'en tenant à la forme *Hjaltland*, dérive ce nom du vieux norrois *hjalt* (croisette ou garde d'une épée), tout en avouant qu'il ignore pourquoi ce nom singulier a été choisi pour désigner des îles (*Ibid.* p. 90).

(1) *Prophetia anglicana Merlini Ambrosii Britannii..... Vaticinia et prædictiones à Galfrido Monumetensi latinè conversæ, una cum septem libris explanationum in eandem prophetiam excellentissimi sui temporis oratoris, polyhistoris et theologi Alani de Insulis.....* Francfort, 1603, in-32, p. p. 100-101.

(2) Pour les poètes gallois les pommes sont le fruit par excellence. Pour eux le pays qui en produisait ne valait pas moins que le Jardin des Hespérides, avec

délivrer la Grande Bretagne du joug des Saxons. Cette croyance n'était peut-être pas partagée par l'un des princes Gallois, Madawg ab Owen ou Madoc, selon l'orthographe plus moderne de ce nom, mais il pouvait bien admettre l'existence des Iles vertes ou irlandaises. Ce n'était d'ailleurs ni un héros, ni même un voyant comme Thomas de Erceldoune (1), et il n'avait ainsi aucun titre à être admis au séjour des bienheureux. C'était une simple victime des guerres civiles qui aspirait à vivre en paix. Dans des circonstances analogues, un personnage dont la vie n'a rien de romanesque, Sertorius, songea à se réfugier dans les Iles Fortunées (2), quoiqu'elles pussent passer pour fabuleuses, les Champs Elysées y ayant été localisés (3). De même, le prince Gallois résolut de s'embarquer pour les îles transatlantiques où ses ancêtres plaçaient leur Eden. Voici le récit le plus circonstancié que nous possédions sur cette entreprise :

« Madoc était fils du prince Owen Gwynned qui régna trente ans sur les Gallois, ... et après la mort duquel [1169] ses nombreux fils demandèrent, en vertu de la tenure du *Gavel-kind* (4), la division de ses Etats. L'aîné d'entre eux, Iorwerth Drwyndwn (5) ou Edouard au nez cassé fut écarté du trône à cause de cette difformité et d'autres imperfections, tandis que l'on reprochait à son compétiteur Howel d'être illégitime, ayant pour mère une concubine irlandaise. Ce dernier fut tué dans une guerre qui s'éleva entre lui et un autre prétendant David qui, ayant épousé Emma Plantagenet, sœur de Henri II,

ses oranges, aux yeux des Grecs. Les pommes du Canada sont renommées et l'on en exporte une grande quantité en Angleterre. Y étaient-elles déjà cultivées par les colons précolombiens ? Ou bien est-ce une fiction fondée sur un passage de la *Légende de St-Brendan* ? où la terre de Promission est décrite comme « *spaciosa et ampla arboribus pomiferis.* » (Edit. Jubinal, p. 51).

(1) Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, p. 307-8.

(2) Plutarque, *Vie des hommes illustres* : Sertorius. ch. 9, 10.

(3) *L'Elysée transatl.* p. 284-5.

(4) Droits pour les héritiers de même rang de réclamer chacun une part égale dans la succession privée ou féodale (Voy. ce mot dans *Gloss. med. et inf. latinitatis* de Du Cange).

(5) Qui s'écrit aujourd'hui Trwyndwn.

fut soutenu dans son usurpation par les armes de l'Angleterre, comme par celles de ses propres adhérents. Cependant dès que Llewelyn, fils de l'infortuné Iorwerth, fut arrivé à l'âge de virilité, il détrôna son oncle David et devint, du consentement de tous, prince souverain de Galles. Ces discordes intestines n'étaient pas du goût d'un autre fils d'Owen, Madoc, qui semble avoir entrevu la ruine de son pays comme conséquence de ces luttes fraternelles. Aussi, pour se soustraire à la tempête, résolut-il de s'embarquer sur mer dans l'espoir de trouver au loin quelque retraite sûre et à l'abri des invasions. Voilà ce que dit la tradition. Il n'est pas invraisemblable qu'il ait eu connaissance de la prophétie (1) qui conduisit à la découverte du Nouveau Monde. Madoc, après s'être pourvu de navire, équipage et approvisionnements, s'embarqua à Abergwilly (2). En naviguant tout droit vers l'Ouest, par une mer et un vent propices, il découvrit la terre, probablement l'île de Terre-Neuve ; mais quelle qu'elle fût il s'en réjouit. Longeant alors la côte, dès qu'il trouva un endroit convenable, il y débarqua dans l'intention de se fixer quelque part pour y former l'établissement projeté. Au bout de quelque temps de séjour pour refaire son équipage, il fortifia l'établissement, y laissa 120 hommes pour le défendre et, grâce à la Providence, la meilleure des boussoles, il retourna sain et sauf dans sa patrie. Dans la relation qu'il fit de son voyage, il parla de la fertilité du sol, de la simplicité des sauvages, de l'abondance des biens et de la facilité de s'étendre et, après quelques mois de repos, il partit avec dix embarcations chargées de provisions et regagna heureusement sa colonie. Ils ne retrouvèrent que peu de ceux qu'il y avait laissés ; les autres avaient succombé, à ce que l'on conjecture, pour ne pas s'être assez défiés des effets

(1) Fort souvent citée, de Sénèque, dans *Médée* :

“ Venient annis..... ”

que l'auteur avait reproduite comme introduction à ce récit.

(2) Aujourd'hui Abergwili, en amont et près de Caermarthen, sur la rivière Towy qui porte jusqu'à cette ville des embarcations de 250 tonneaux. Toute cette localité est remplie de souvenirs de Merlin. (Black's *Picturesque Tourist through England and Wales*. Edinburgh, 1862, in-12, p. 132, 171).

d'un nouveau climat et des produits de la contrée ou de la trahison des indigènes. Avec l'aide de ses frères Eineon et Edwal, Madoc remit les affaires dans un état relativement bon et resta là quelque temps à attendre l'arrivée d'un plus grand nombre de leurs compatriotes gallois, conformément aux dispositions qu'ils avaient prises avant leur départ ; mais ces derniers n'arrivèrent jamais, ce qui produisit un fâcheux désappointement. Leur absence tint, à ce que l'on dit, aux guerres qui suivirent et exigèrent le service de tous pour la défense de la patrie, mais qui finirent par la soumission du pays de Galles aux Anglais » (1).

Ce récit a tous les caractères de la véracité, il ne paraît pas avoir été dicté par la partialité, ni écrit en faveur d'une thèse ou pour les besoins d'une cause. Son principal défaut, très grave à la vérité, c'est d'avoir été composé au XVII^e siècle d'après des documents dont la plupart n'existent plus ou des traditions qui ne sont pas suffisamment spécifiées. On en a inféré qu'il avait été arrangé dans l'intérêt des Anglais. C'est là une supposition gratuite qui est démentie par le texte même, car cet essai de colonisation est précisément attribué à des gens qui voulaient se soustraire au joug de Henri II, et qui n'avaient aucun motif de laisser leur héritage à ce prince ou à ses successeurs ; héritage de valeur contestable d'ailleurs, puisqu'il n'est pas dit que cette tentative ait réussi.

L'auteur du récit, Sir Thomas Herbert, distingue d'ailleurs soigneusement ses propres conjectures des faits tirés des sources écrites ou orales. Il avait accès à la plus riche collection de manuscrits gallois qui ait existé, celle qui avait été formée au château de Rhaglan par son parent, le duc de Pembroke, mais qui fut incendiée au temps de Cromwell (2). Parmi

(1) *A Relation of some yeares of travels in Africa and Asia the Great, the third edition further enlarged* by Sir Thomas Herbert. Londres 1677 ; extrait dans *The Literature of the Kymry* par Th. Stephens, 2^e édit p. 134-137. — Une autre édition, probablement la première, porte le titre de : *A Relation of some yeares traivale begun 1626 into Africa and the greater Asia and some parts of the orientall Indies*. Londres, 1634 pet in-f^o.

(2) *Myeyrian Archaiology. The precolumbian voyages of the Welsh to America*, par B. F. De Costa. Albany, 1891 in-8, p. 10, 12. (Extrait de *The New-England historical and geographical Register for january 1891*).

ses autorités il cite les bardes Cynwric ab Grono et Guttyn Owain (1), contemporains d'Edouard IV (1442-1483), enfin Meredith ab Rees (2) qui vivait en 1477 (3). Conformément à la coutume d'alors, Meredith met dans la bouche de Madoc lui-même l'esquisse de sa vie et de sa personne : « Je m'appelais Madoc ab Owain Gwynedd, fort, beau, brave, de haute stature. Les joies du foyer n'avaient pas de charme pour moi ; je me suis fait connaître au loin sur terre et sur mer » (4). Voici un autre passage du même poète : « Je suis Madoc et, pendant toute toute ma vie, je veux explorer les mers, comme j'ai eu coutume de le faire » (5).

C'est en 1174 que Guttyn Owain place la disparition de Madoc, mais nous ne connaissons pas le témoignage de Cynwric ab Grono auquel se référerait Th. Herbert ; en revanche, il nous en reste d'autres de deux poètes beaucoup plus anciens, contemporains de Madoc. L'un d'eux, Cynddelw, atteste en ces

(1) Ce dernier mourut vers 1480. Il était historiographe et barde des abbayes de Basingwerk et de Strata Florida, et il fut l'un des membres de la commission chargée par Henri VII de dresser la généalogie de son aïeul, Owen Tudor. (Note 1, p. XXVII de la préface de *Brut y Tywosogion or Chronicle of the Princes*, éditée par Williams ab Ithel. Londres, 1860 in-8 ; ouvrage dont Guttyn donna une rédaction inédite qui s'étend jusqu'en 1461. — Voy. p. XLVI de la préface de l'édit. de 1860).

(2) Meredydd ab Rhys, selon l'orthographe de Th. Stephens (*The Literature of the Kymry*, p. 132).

(3) De Costa (*op. cit.* p. 7) dit même qu'il écrivait en 1440.

(4) Cité en anglais par Th. Herbert et reproduit par Stephens (*Op. cit.*, p. 136 ; cfr. p. 137 note 2) ; par Hakluyt dans *Voyages* (édit. de 1583, citée par De Costa, p. 7). — Le texte cymrique du poème de Meredydd ap Rys se trouve p. 702-4 de *Iolo manuscripts. A selection of ancient Welsh manuscripts in prose and verse, from the collection made by the late Edward Williams, Iolo Morganwg, with english translations and notes by his son the late Taliesin Williams (ab Iolo), of Marthyr Tydfil* (Llandovery, 1848, gr. in 8).

Le passage qui nous intéresse est ainsi rendu, p. 703 :

“ In a good hour, I also in the water, will be a hunter,
Madoc the bold, of amplified prospect,
The true offspring of Owen Gwynedd,
Would not have land (my soul was he),
Nor any wealth except the seas ;
Madoc I am, who throughout my life will seek
Upon the seas, that which I have been used to. ”

(5) Ce sont les deux derniers vers du passage cité à la fin de la note précédente. De Costa (*Op. cit.* p. 7) les reproduit avec quelques variantes.

termes la disparition de notre personnage : « Et Madoc n'a-t-il pas péri submergé par les flots ? Combien je regrette cet ami serviable ! » (1) L'autre, Llywarch ab Llewelyn, qui vécut de 1160 à 1220 (2), était barde d'Owain Gwynedd et de plusieurs membres de sa famille. Dans un poème adressé à Rhodri, fils de ce prince, il fait allusion aux entreprises de deux autres fils de celui-ci, que Stephens croit être Howel et Madoc : « Deux princes aux vives passions, qui étaient aimés de la multitude terrestre, se mirent en courroux ; l'un dans Arvon (3) bornait son ambition à la terre ; l'autre, un pacifique, gagna sur le sein du vaste Océan et au prix de grandes et immenses fatigues, des possessions faciles à conserver (4). C'était l'ennemi de tous ceux qui me méprisent. » (5) Le barde fut en effet soupçonné d'avoir fait périr le prince dont il se réclamait et, pour ce motif, soumis à l'épreuve du fer incandescent. Dans un poème qu'il écrivit à cette occasion, il s'écrie : « Juste fer, disculpe-moi de l'imputation d'avoir tué Madoc, et montre que le meurtrier de ce prince n'aura pas de place au ciel ni dans ses neuf zones, mais que je serai admis dans la société de Dieu et que je n'encourrai pas sa disgrâce. » (6) Comme on ignore si ce poème a été composé avant celui que l'on a cité précédemment, on ne sait pas au juste si les accusations étaient fondées sur la première disparition de Madoc, ou s'il fut assassiné après son second retour.

Voilà le peu de notions précolombiennes que l'on possède

(1) De Costa, *Op. cit.*, p. 7,

(2) Owen Jones, *The Myvyrian Archaeology of Wales*. T. I. Londres 1801, in-8, p. 289.

(3) *Arvon* est écrit *Arfonia* sur la carte de la principauté de Galles par Humfred Lluyd (insérée dans l'*Atlas* d'Ortelius, édit. de 1575. — Cfr. *Lettre* de Lluyd, p. 4 à la fin de cet *Atlas*, où il décompose *Caerarvon*, aujourd'hui par euphonie *Caernarvon*, en *caer* forteresse, *ar* sur, contre, vis-à-vis de, et, *Mon* l'île d'Anglesey). *Arvon* est la partie du comté de Caernarvon qui est séparée d'Anglesey par le détroit de Menai.

(4) Cette transparente allusion à l'établissement transatlantique fondé par Madoc justifie parfaitement le récit de Th. Herbert.

(5) Cité par Stephens, *The Literature of the Cymry*, p. 130.

(6) Texte cymrique publié dans *Myvyrian Archaeology of Wales*, t. I, 289, reproduit avec traduction anglaise dans l'ouvrage précité de Stephens. 132.

relativement à Madoc (1). Ce que l'on sait de plus et qui paraît avoir été tiré de sources de même catégorie, aujourd'hui perdues, a été communiqué dès 1584 au public anglais par Humphrey Lloyd (ou Humfred Lluyd) et David Powel (2). La même année Richard Hakluyt parla d'après eux des deux voyages de Madoc, dans son *Discours sur la colonisation occidentale* (3) et plus amplement dans ses *Principall Navigations* (1589, p. 506), puis dans sa plus grande *Collection de voyages* (t. III, p. 1). Ce sont à peu près les mêmes faits qui figurent dans l'exposé de Th. Herbert. Celui-ci a évidemment fait des emprunts aux continuateurs de Caradoc qu'il cite expressément (4) ; mais il a également consulté d'autres sources, notamment des poètes précolombiens et c'est de ceux-ci qu'il a dû tirer les notions sur l'embarquement à Abergwili, sur Eineon et Edwal. En revanche, il omet de dire avec Powel que Madoc, se dirigeant vers l'ouest, « laissa l'Irlande au Nord, finit par arriver dans une contrée inconnue où beaucoup de choses lui parurent nouvelles et inaccoutumées, et les mœurs des indigènes fort différentes de celles de l'Europe, » (5) et que, par suite de leur petit nombre, les émigrants se fondirent bientôt avec les naturels et devinrent barbares (6).

(1) Il faut pourtant y ajouter ce que dit le généalogiste Iewan Brecva dont on parlera plus loin.

(2) Dans *The Historie of Cambria, now called Wales..... written in the brytish language aboue two hundreth yeares past, translated into english* by H. Lloyd, *corrected, augmented and continued out of records and best approoved authors* by David Powel (Londres, 1584 in-4). — Il y a d'autres éditions « augmented and improved by W. Wynne », Londres 1697 in-8 et 1774 in-8. L'auteur du texte cymrique, Caradoc de Llancarvan, étant mort selon les uns en 1124, selon d'autres en 1156 (Stephens, *Op. cit.* p. 311), n'a pu parler de Madoc. C'est donc à H. Lloyd ou à Powel que l'on doit attribuer les additions relatives à Madoc.

(3) Publié dans *Collections of the Maine historical Society*, 2^e série, t. I. Cambridge, 1877, in-8.

(4) Le nom de Howell, placé entre ceux de Lloyd et de Prys [*sic* pour Richard] Hakluyt, est certainement celui de Powel, mal orthographié comme beaucoup d'autres dans le même ouvrage.

(5) *The Hist. of Cambria*, édit. de 1774, p. 195.

(6) Si cette assertion n'est pas une simple conjecture de Powel, s'il l'a réellement trouvée dans ses sources, elle cadrerait bien avec l'idée que l'on se fait des tribus du Nord établies au Mexique après les Papas de Quetzalcoatl, tribus chez

Beaucoup d'autres écrivains modernes ont parlé de Madoc (1) ; nous n'avons pas à répéter ce qu'ils en ont dit, parce que leurs publications, si estimables que soient plusieurs d'entre elles, ne peuvent être placées sur le rang des sources primitives. Nombre de voyageurs ont signalé des analogies entre le cymrique et les idiomes de diverses tribus nordaméricaines : Morgan Jones en trouvait chez les Tuscaroras (1660) ; Griffeth chez les Shawnees (1704) ; Charles Beatty chez les Indiens de Pennsylvanie et d'autres qui habitaient au delà du Mississipi (1768) ; David Jones dans la contrée située à l'ouest de l'Ohio (1774) ; le général Bowles chez les Cherrokées (1792) ; G. Burder chez les Padoucas (1797) ; le lieutenant Roberts chez les Asgaws (1801) ; H. Kerr chez les tribus de l'intérieur des Etats-Unis (1816) ; G. Catlin chez les Mandans blancs du Missouri (1842) ; Ruxton chez les Mowquas (1846) ; S. Y. Mac Master chez les Navajos (1865) (2). Mais il n'est pas vraisemblable que Madoc et quelques centaines de ses compagnons aient pu exercer une influence durable, qui se serait même perpétuée pendant six siècles, sur autant d'Indiens dispersés dans une si grande étendue de territoire ; tous les habitants du Pays de Galles n'auraient pas suffi à cette tâche, et, s'il était vrai que des Gallois des deux derniers siècles se fussent entretenu dans leur propre langue avec des Peaux-Rouges, il resterait à savoir si ces Indiens tenaient ce cymrique de leurs ancêtres ou s'ils ne l'avaient pas plutôt appris des Gallois établis dans la Nouvelle-Angleterre au XVII^e siècle, notamment en Pennsylvanie, où ils fondèrent Gwynedd en 1698 (3).

Les preuves de la communauté d'origine des Gallois et des

lesquelles le singulier amalgame de croyances païennes et chrétiennes dénote un mélange de sauvages et de disciples des missionnaires européens.

(1) Voy. en la liste dans *Bibliography of the Pre-Columbian Discoveries of America*, par P. B. Watson, dans *America not discovered by Columbus* (3^e édit. Chicago, 1883, in-8), et dans *Narrative and critical History of America* edited by Justin Winsor (T. I. Londres, 1889, p. 109-111).

(2) H. H. Bancroft, *The native Races of the Pacific States of North America*. T. V. Paris 1875 in-8, p. 118-121 ; — J. Winsor, *Op. cit.* t. I, p. 109-111.

(3) B. Fernow, cité dans *Hist. of America*, edited by J. Winsor, t. V, 1887, p. 217, 246, 247.

Peaux-Rouges, tirées de la linguistique, nous semblent d'autant plus suspectes qu'elles s'appliquent à un trop grand nombre de tribus hétérogènes, fort éloignées les unes des autres, et qu'elles ont été recueillies trop longtemps après l'établissement des Cymris modernes dans les colonies britanniques. Il suffit donc de nous en tenir aux témoignages historiques les plus anciens pour chaque matière ; nous avons reproduit ceux des bardes contemporains de Madoc, avec ceux d'autres écrivains précolumbiens, Guttyn Owain et Meredydd ab Rhys, auxquels il faut ajouter les généalogies composées vers 1466 par Iewan Brecva, où il est dit que Madoc et Riryd découvrirent une contrée située fort loin à l'ouest et s'y établirent (1). Nous avons également mis à profit des récits modernes à la vérité, mais que l'on peut regarder comme les plus anciens échos d'auteurs cynriques du moyen-âge, Th. Herbert et D. Powel qui, nous en sommes convaincus, n'ont pas inventé ce qu'ils nous apprennent de plus que les sources précolumbiennes encore existantes. Celles-ci d'ailleurs, toutes concordantes qu'elles soient, ne se sont pas copiées mutuellement, car elles ne portent pas sur les mêmes faits de la vie de Madoc.

Il résulte de la multiplicité et de la diversité de ces témoignages que Madoc, parti du pays de Galles vers 1170, aurait navigué dans la direction de l'Ouest, en passant au sud de l'Irlande ; qu'il aurait abordé non dans un îlot, ni même dans un archipel comme ceux des Açores, des Bermudes ou de Bahama, mais sur un continent assez vaste pour que des immigrants pussent s'y étendre à l'aise ; très fertile et plantureux ; habité non par des colons européens, soit Gaëls, soit Scandinaves, mais par des sauvages. Ces divers traits nous permettent d'éliminer de stériles contrées comme le Groenland et le Labrador ou l'ingrate Terre-Neuve ; ainsi que les rives du fleuve et du golfe St Laurent, alors occupé par les Gaëls de la Grande Irlande ; restent la Nouvelle Ecosse et les côtes nord-est des Etats-Unis. C'est quelque part sur ce littoral que

(1) William Owen, *The Cambrian Biography*. Londres, 1803 in-12 (cité par De Costa, *Myvyrian Archaeology*, p. 7).

dut s'établir Madoc. Cette étendue de terre semble en effet prédestinée à recevoir des émigrants des pays Celtiques, comme c'est d'ailleurs tout naturel, puisque de toutes les contrées de l'Ancien Monde ce sont les plus rapprochées de cette partie de l'Amérique et que ces deux rivages opposés de l'Océan Atlantique, étant à peu près à la même latitude, ont le plus d'analogies mutuelles pour le climat et les produits. Aussi n'est-ce pas sans raison que, depuis mille ans, elle a successivement porté des noms qui rappellent l'origine celtique de ses colons : Grande Irlande, Escotiland (Pays des Ecossais), Terre des Bretons, Ile de Cap Breton, Nouvelle France, Nouvelle Angleterre. Là où continuent de passer les fils, on peut chercher des vestiges des pères.

E. BEAUVOIS.

A PROPOS D'UNE PRÉFACE

2. DIVISION ET PARAPHRASE DE LA PRÉFACE.

Le censeur *Ien-tchang*, Grand de l'empire, avait à apprécier un livre écrit par ordre impérial, dans le sens, par conséquent, des idées religieuses reçues à la cour. Les matériaux en étant empruntés à un pays étranger — l'Inde, — et à une langue étrangère — le sanscrit —, la première préoccupation du censeur devait être de montrer que les idées rapportées de l'Inde n'étaient pas nouvelles à la Chine quant au fond, et qu'on avait seulement perdu l'habitude de les exprimer en Chinois d'une façon universelle, exacte et systématique.

Rationnellement et historiquement, la religion est une, comme la vérité, comme l'origine et la fin de toutes choses, comme le soleil qui éclaire le monde. La raison justifie donc la réunion des sectes et des doctrines différentes, pourvu qu'on en écarte les exagérations et les folies. Il suffit d'en donner l'histoire, qui se confond avec celle de l'empereur *T'ai-tsoung* et du savant *Hïuen-ts'ang*. Les louanges adressées à ces deux personnages sont de nature bien différente : les premières s'adressent au lettré ; les secondes, au savant doublé d'un homme profondément religieux et vertueux. Ce dernier point est spécialement mis en relief, comme une justification par les faits de la religion dont *Hïuen-ts'ang* était le vrai coryphée. Le Chaman *Pien-ki* n'était qu'un rédacteur : il n'avait fait que donner, selon la coutume chinoise, la forme définitive à un ouvrage achevé. L'absence d'éloge de l'empereur au point de vue religieux peut trouver une double explication : l'empereur représente le ciel ; et le ciel s'impose de lui-même à l'attention et au respect des mortels. Il faut dire cependant que *T'ai-tsoung*

était resté trop terrestre, malgré ses croyances. Il avait une concubine, nommée *Ou*, qui fut seulement lettrée sous *Tai-tsoung*, maîtresse et finalement usurpatrice sous *Kao-tsoung*, fils de *Tai-tsoung*.

1. *Ien-tchang* commence par mettre sous nos yeux l'état religieux de la Chine à la naissance de *Hiuen-ts'ang*.

2. Si cet état paraît complexe, il ne faut pas oublier qu'il répond aux idées des empereurs primitifs, qui ont légué au pays le dépôt de la vérité. S'il y paraît une évolution, c'est qu'on a employé, dans nos livres historiques, des expressions différentes pour exprimer des idées identiques, mises seulement sous un autre jour.

3. La doctrine et la conduite de *Hiuen-ts'ang* ne peuvent donc être taxées de variation. Il s'attacha d'abord aux doctrines Taoïstes qu'il trouva en honneur, mais en s'inspirant toujours des anciens livres qu'il avait étudiés à fond. Il adopta ensuite les insignes et les pratiques Bouddhiques. Les théories ne s'excluant pas, il pouvait allier les insignes, et se laisser proclamer chef du Bouddhisme, sans cesser d'être et de se montrer Taoïste.

Il trouva sa justification *a)* dans la faveur impériale; *b)* dans la faveur populaire et dans la renommée dont il jouit à l'étranger; *c)* dans sa science profonde et sa vertu consommée. Il avait fait accepter la doctrine de la « grande Loi de l'Esprit, » qui comprenait dans un heureux mélange tout ce qu'il y a de juste et de raisonnable dans le Confucianisme, le Taoïsme et le Bouddhisme.

4. Cette nouvelle forme de la religion *a)* n'avait rien de téméraire; *b)* elle venait en son temps; *c)* elle fut le résultat de longues études.

5. Ces études eurent *a)* pour point de départ les livres composés sur la langue des *Fang* par *Fa-hien*; *b)* pour promoteur l'empereur *Tai-tsoung*, qui se déclare partisan de la doctrine Indienne, mais en lui donnant un autre nom et en l'assimilant, dans les livres nouveaux, au *Tao* et au *Foung-iou*; *c)* pour résultat, des écrits qui n'étaient plus exclusifs, mais éclectiques.

6. Les livres de *Hïuen-ts'ang*, en particulier, portent tous le cachet de l'éclectisme, — surtout celui-ci, dont les éléments lui viennent du Magadha, — et des livres sanscrits qu'il traduisit en grand nombre.

7. Objet et valeur de l'ouvrage.

DÉVELOPPEMENT.

Hïuen-ts'ang est le nom de religion de celui qui s'appelait, de son nom de lettré, « Gloire de la littérature, » et *Tch'enn* de son nom de famille. Il était originaire de *Ing-tch'ouen*, au *Ho-nan*.

Son nom signifie « Grandeur et puissance du *Hïuen*, » ce qui indique un Taoïste. Il était Maître de la Loi des « Trois-mystères, » ce qui indique une théorie Bouddhique imprégnée de Taoïsme. Il était attaché au « temple de la bienfaisance, » ce qui indique une organisation essentiellement Bouddhiste. Pour bien comprendre son rôle et calculer la portée de son ouvrage *Sî-iu-ki*, il est nécessaire de dire d'abord un mot de l'idée religieuse telle qu'elle est développée dans nos livres récents.

Le *Tao* est la doctrine des relations. Relation suppose le nombre. *Un* est l'origine du nombre ; tout existe dans le *un*. Le *un* existe par lui-même. Le *un* engendre le *deux*. De la relation du *un* et du *deux* procède le *trois*. Le *trois* est la perfection du nombre ; le *trois* produit toutes choses.

Dans l'ordre des existences, le *un* préexiste, simple par essence, immatériel dans sa simplicité, éternel dans son immatérialité. Nous, l'appelons *Hïuen*, ciel. Il crée, et ce qu'il crée est limité, moins parfait que lui : c'est la terre, c'est la matière.

Dans le monde inanimé nous constatons une loi qui le régit ; nous l'attribuons au *principe* céleste (*t'ien*) auquel l'*élément* terrestre (*ti*) est soumis, subordonné.

Mais la création ne pouvait être complète que dans le *trois* : l'homme est le couronnement de l'œuvre et participe à la fois au principe céleste (par son âme) et à l'élément terrestre (par

son corps). Il est un *microcosmos*. La même loi de subordination, de l'élément matériel au principe spirituel, constitue la règle de conduite. Seulement l'homme, être doué d'intelligence, jouit du libre-arbitre. L'ordre naturel, volontairement observé, le grandit, fait de lui un être supérieur, 二, 上, uni au ciel. Le renversement de l'ordre naturel le rend bas et vil, 二, 下.

L'homme sera parfait, s'il agit constamment selon sa nature, s'il garde soigneusement les relations du ciel et de la terre, 仁, s'il maintient l'harmonie et l'équilibre, 和, entre sa partie supérieure et sa partie inférieure. Il sera *ngo* 惡, *deterior*, s'il se laisse entraîner par la matière.

Les relations entre les personnes viennent de la même source et suivent la même marche. L'empereur est intermédiaire entre le ciel et le peuple ; cela est si vrai qu'on le désigne sous les mêmes noms que le ciel : le souverain, le chef suprême, l'Excellence ; de même qu'on attribue à tous deux le même qualificatif : précieux, semblable au jade, modèle de la vertu dans l'union du trois, 玉 *iu*, union par laquelle l'empereur règne, 王 *wang*.

Comme l'empereur reflète la vertu du ciel, ainsi les sages reflètent la vertu de l'empereur et, indirectement, du ciel. Leurs écrits sont dûs à des pinceaux précieux, de jade, enseignant la vertu par l'union des trois.

La lumière de leur doctrine, en tant qu'elle vient d'en haut, est comparée à celle du soleil ; en tant qu'ils la communiquent, à la lune, qui a une clarté empruntée. Ce double point de vue est encore exprimé par *ming* 明 clair (clarté du soleil et de la lune), dont l'action se dit *kouang* 光, rayonnement, et le progrès *cho* 朔, lune croissante. L'effet de cette lumière est de produire lentement une rosée fécondante pour toute la terre.

Par rapport au ciel, la terre se nomme « ce qui est soumis, ce qui est en dessous » (du ciel et de l'empereur qui le représente). Le globe terrestre, contenant la multiplicité des êtres,

s'appelle le grand mille chiliocosmos. Mille 千 dérive de *cheu* 十 dix. Dix est le nombre plein ; aussi il signifie complet, achevé, perfection de la division ; graphiquement il détermine cinq points : le globe et les quatre saisons, la terre et les quatre éléments, la cour impériale et les quatre points cardinaux (d'où *Tchoung-Kouo*, Empire du Milieu, et *Tchoung-houa*, Efflorescence du Milieu).

Pour montrer que la religion est universelle, nous l'appelons *ta-tchang* 大章 ; *ta*, développement, manifestation du *un*, 一, *tchang*, le son 音 qui se répand partout 十. Le *cheu*, 十, marquant les cinq points (centre, N. S. E. O.), il est naturel d'établir cinq lieux de sacrifice au ciel ; d'autant plus que le caractère 五 *ou*, cinq, dérive de 二 *eul*, deux, et marque les relations du ciel et de la terre.

L'homme qui veut vivre religieusement, observer les relations du *trois*, peut être considéré comme se trouvant dans trois sphères, trois états successifs de plus en plus parfaits : *tcheu*, *cheu*, *hien* : *a*) il sait ce qui est bien, *b*) il le pratique (offrant un rayonnement de l'harmonie du ciel et de la terre, comme l'indique le mot *cheu* 示), *c*) il entre dans l'harmonie effective du *trois*, 現.

On demandera quelle est la source de l'idée religieuse ainsi comprise. On en désigne en même temps l'excellence et l'origine par le mot *hiun*, herbe odorante ; la religion est appelée doctrine *Hiun*, odorante comme l'herbe nommée *hiun-lou*, qui croît au pays de *Ta-Ts'in*. C'est en effet de ce pays d'occident que nous sont venues, et l'idée des Trois Sphères et la connaissance des Mystères concernant le Maître suprême, *Ts'ouenn*. Il n'y avait là d'ailleurs aucune opposition aux doctrines Taoïstes de l'orient ; bien plus, la fusion entre l'orient et l'occident est une réalité historique. De l'occident vint l'idée, Persane, plus ou moins Manichéenne, plus ou moins Sabéiste, du soleil perçant et de la réunion des ombres ; si on l'entend

bien, c'est encore la dualité (mais non le dualisme) du ciel et de la terre. On ne pouvait mieux comparer l'influence du ciel qu'à celle du soleil, ni les misères terrestres qu'à des ombres accumulées. Le concept Brahmano-Bouddhiste était non moins acceptable : vestiges, images, transformations, correspondent aux trois sphères ou états dont nous avons parlé plus haut. L'homme peut connaître, parce qu'il porte l'*empreinte* de la divinité ; en faisant le bien il réalise une *image* rayonnante de la divinité ; la pratique de la vertu le *transforme* en l'unissant plus étroitement à la divinité.

Autrefois cette doctrine n'était pas inconnue à la Chine ; récemment elle y est revenue de l'Occident. L'Orient, de son côté avait fait connaître à l'occident la doctrine universelle sous le nom de *Ta-tchang*, grande et universelle harmonie. Cette religion rapportait tout au *Ti*, Souverain Maître de l'univers.

2. Conformité essentielle avec notre doctrine antique. — *Houang-ti*, le premier empereur des temps historiques, eut sa cour à *Houa-tcheou*, ville du *Chen-si*, là même où l'on rapporte que *Fou-hi* régna. Il garda les traditions de notre premier législateur religieux. Or l'idée fondamentale de *Fou-hi* résidait dans les *siang* 象 ou règles découlant de la nature des êtres créés. On le sait, les 4 *siang* sont les premiers rapports de l'unité dont ils dérivent ; les 4 premières forment sensibles, lesquelles, mises à la portée de l'homme, s'appellent *siang* 像, images. Les 4 formes sensibles, considérées chacune séparément et dans leur double rapport avec le ciel et avec la terre, fournissent les 8 trigrammes. Les trigrammes combinés tour-à-tour donnent les 64 hexagrammes, dont le *I-King*, « livre des mutations » — nous donne l'explication.

L'empereur *Chouenn*, celui que nous appelons le sage par excellence, nous montre la religion sur le terrain pratique : il s'attachait à réunir autour de lui des disciples, comme nous le faisons aujourd'hui dans nos monastères. Sous les *Tcheou* on spécifia les pratiques : on les réduisait toutes aux trois

vigilances, correspondant aux trois offices, *équité, affection, soumission*.

Sous les *Han*, on va plus loin : il s'agit de mettre en lumière, par la pratique, les 6 *Ki* ou secrets divins (rapports distincts, avec le ciel d'abord, avec la terre ensuite, des trois éléments suivants : la semence subtile, le souffle matériel [haleine, halitus], l'âme agissante).

Déjà sous les *Tcheou* l'idée religieuse était identique à la nôtre. On était tellement accoutumé à comparer à la lune les sages et les modèles de vertu qu'on leur décernait le titre de *lang-iue*, lunes brillantes ; aujourd'hui encore on honore quelqu'un en l'appelant *lang* (messire), = éclairé comme la lune. Sommes-nous éloignés de cette idée, lorsque nous appelons nos sages des « étoiles de vertu » ?

Dans le cours des siècles on a pu remarquer des différences entre les théories ; il y en avait moins dans la pratique. La religion *King* 景 l'a prouvé en réunissant deux systèmes qui paraissaient opposés. Cette religion, conforme à la tradition, mérite bien son nom de soleil de notre origine (日 soleil. 京 pour 泉 origine) ou de soleil par excellence (日 et 京 capitale).

3. Religion nouvelle en apparence, plus complète en réalité. A la naissance de *Hiuen-ts'ang*, la perfection religieuse s'exprimait en deux mots : *houo* et *te*, l'harmonie entre les sens et les facultés, et la pratique de la *vertu* ; les bonnes œuvres étaient comparées à un épanouissement de frondaison merveilleuse. Du *houo* on avait formé *houo-chang*, propagateurs de l'harmonie, nom que l'on donnait aux prédicants Taoïstes. Leurs écoles étaient désignées sous le nom de portiques *empourprés* ; leurs disciples, sous celui de *lunes* qui se lèvent. L'idée du *Ta-Tsin* était aussi en honneur : la constance dans la vérité et la bonne odeur de la vertu étaient figurées, l'une par les *lan*, plantes à tige unique et à fleur unique, comme le *hiun-lou* dont nous avons parlé plus haut ; l'autre par l'*olea-fragrans*. Obtenir les grades littéraires se disait aussi : conquérir l'*epi-dendron* et l'*olea fragrans*.

Ces idées, que *Hïuen-ts'ang* avait acquises dans les écoles publiques, furent confirmées par ses études littéraires sur les *Fenn* et les *Sou*, livres primitifs et explications des 8 trigrammes de l'*I-king*. La doctrine des rapports entre le ciel et la terre ne pouvait manquer d'être bien venue dans un pays où le culte public comprenait deux choses : des sacrifices au ciel et des sacrifices à la terre. Le nombre des endroits désignés pour les sacrifices officiels n'était pas lui-même pour déplaire : cinq et neuf, marquant tous deux l'universalité, l'un des rapports entre le ciel et la terre, l'autre de la division de l'unité dans ses relations avec la matière.

Il y avait pourtant à épurer dans la théorie et à perfectionner dans la pratique. Il fallait d'abord dégager la notion de la divinité de toute idée de matière. *Hïuen ts'ang* se rappela que *tchenn* ne signifie pas seulement véritable, sans fausse apparence, mais désigne la vérité dégagée de toute apparence, la vérité étant essentiellement une, et les apparences nécessairement multiples et soumises aux changements. Il adopta le terme de *Tchenn* pour désigner la divinité, tant dans son essence, une, immatérielle, invariable, que dans ses rapports avec la création, et en particulier avec l'homme. Essence et rapports sont justement exprimés par la racine du caractère ; *mou* 目 un œil, un regard. En effet ce que nous concevons comme antérieur à l'organisation de l'être, c'est l'œil d'où il sort ; et de fait, ce qui apparaît d'abord dans le fœtus humain, comme dans toute production d'être vivant, c'est un œil. La distinction des organes et des organismes est un travail de la matière. Vivre sous l'œil de la divinité et se dégager de la matière, c'est travailler à sa perfection ; y arriver c'est devenir *tchenn*. Le moyen, c'est la bienfaisance.

Cette bienfaisance embrasse l'ensemble des rapports. L'ensemble des règles qui président aux différents rapports, c'est une *nasse*. La direction de toute notre conduite selon le *tchenn* s'appelle la nasse du *tchenn* : c'est un tout dans la conduite, correspondant à un tout dans l'ordre de l'existence. Garder cet ordre naturel établi par la divinité, c'est refléter comme

dans un *miroir* l'admirable unité qu'elle a produite dans la création.

L'obstacle, ce sont les sens, organes de la matière dans l'homme. Il faut les dominer. Nous ne serons complètement délivrés de leur influence opprimante que dans une vie meilleure ; nous passons un fleuve agité, mais en vue de l'autre rive (*nirvâna*).

En attendant l'état parfait, nous pouvons trouver le repos de l'âme, malgré l'agitation des sens. Trois moyens sont en notre pouvoir pour obtenir ce résultat : abandonner le monde, enlever de nos sens les taches et la poussière que le monde y dépose, vivre en reclus sans communication avec le monde. A ce troisième degré nous serons parfaits, 仙, comme les solitaires dans leurs montagnes. Le repos absolu, dont on jouit dans cet état, consiste dans la soumission complète des passions, dans une sorte d'insensibilité complète aux impressions purement terrestres, dans une véritable passivité pour la compréhension des choses célestes. Ce n'est pas l'inaction, l'absence de mouvement ; c'est le mouvement ménagé, entretenu ; c'est la persistance des dispositions intérieures ; c'est se maîtriser soi-même pour obtenir la spontanéité des mouvements réfléchis de la volonté.

L'emblème de cet état est un *oreiller* ; celui du succès dans les efforts pour y arriver, un *char* ; celui des efforts mêmes pour s'y astreindre constamment, une *ceinture* ; celui de l'ensemble des devoirs dont l'accomplissement couronne les œuvres, une *houppe*.

La religion de *Ta-Ts'in* s'inspire de pensées analogues. Pour elle aussi, la religion consiste à imiter le ciel et ses rapports avec la création. La Loi s'appelle la Grande Imitation, se modelant (*iou*) sur le grand modèle *T'ien*. *T'ien*, 天, 一大, le seul Grand, est le nom de celui qui se manifeste dans la création. En tant qu'il *régne*, on l'appelle *Ti*, Grand Maître ; en tant qu'il *est* Maître, on le nomme *Hoang*, Souverain.

Son influence, — réelle, cachée, s'étendant à tout l'être, comme à tous les êtres, immanente, s'appelle *Foung*. *Foung*

n'est pas seulement le *vent*, l'*esprit*, la *coutume*, au sens vulgaire du mot ; ce n'est pas un effet, c'est une cause ; 風 est un ver 風 dans un globule 凡, la vertu cachée qui anime le globe ; c'est une réalité rendue par une image matérielle, c'est l'esprit, dont l'influence sur le monde est aussi constante qu'insaisissable en elle-même.

C'est donc à juste titre que la religion est encore appelée *Foung-iou*, Imitation de l'Esprit, en raison des devoirs qu'elle impose en général. L'ensemble de ses prescriptions particulières s'appelle *Tien-luenn*, le code du *Tien*.

Dans la religion, l'homme a le même rôle que les rais dans une *roue* : placé entre le moyeu, ou centre unique de toutes choses, et les jantes des objets matériels, il peut paraître divergent dans ses rapports avec les choses extérieures, mais il ne peut cesser un instant de converger vers le centre commun de la divinité. Cette position mitoyenne de l'homme, entre le ciel et les créatures, lui montre ce qu'il doit faire. Garder inviolablement cette position et agir en conséquence, (*tchoung ioung*), c'est là toute la vertu.

La vertu se manifeste sous différentes formes. La première est la diligence à communiquer aux autres la vérité et à les contenir dans la voie du bien ; l'instruction et l'édification trouvent une grande facilité dans la vie du cloître. La seconde forme de la vertu est la vigilance constante sur ses propres actes, afin de ne jamais dépasser les limites du *juste-milieu*, c'est-à-dire de ce que l'homme se doit à lui-même.

Ces deux vertus ont des moyens correspondants : la retenue dans les paroles et dans les actes, qui produit le calme et la constance ; la répression de tout rêve de vaine gloire, répression basée sur la conscience que l'on a de sa faiblesse et de ses imperfections dans l'usage des dons naturels.

4. OBSCURCISSEMENTS. LA LUMIÈRE NOUS REVIENT DE L'INDE.

La doctrine religieuse que nous venons d'exposer ne fut pas toujours gardée dans son intégrité. Il ne s'agissait plus seule-

ment d'instruire ; il fallait corriger et réagir. Du théïsme, on était tombé dans le sabéïsme, du sabéïsme dans la magie, de la magie dans la sorcellerie.

Le soleil, la lune et la terre cessèrent de représenter respectivement le ciel, le sage et les créatures. On ne vit plus dans le ciel la divinité créatrice ; la lune ne fut plus l'image de l'homme, du sage ; la terre fut entendue, comme tout le reste, dans le sens matériel. La notion du ciel fut remplacée par la notion gémisée du soleil et de la lune, auteurs (comme père et mère) de toute production, de tous les êtres ; il ne restait plus, en bas, que la terre, instrument passif de toute production. La trinité cosmogénique disparaissait ; le manichéisme naissait, en même temps que le sabéïsme.

Mais l'homme éprouve le besoin instinctif de l'idée d'un être supérieur placé au dessus de ce qu'il voit. On crut aux Esprits, aux Devâ, dont on fixa la résidence sur les *lieux élevés*, où on leur offrit des sacrifices. Les sages furent comparés aux *nuages*, placés entre les astres sources de la vie et les *hauteurs* habitées par les Esprits.

Parallèlement à ce système, il s'en développa un autre : celui puisé dans la littérature Indienne.

Dans ce second système, on s'arrêtait surtout à l'idée du détachement et de la mortification, qui trouvait son image dans la saison morte, dans l'*automne*. La mortification de la nature se fait graduellement, par transformations successives ; ainsi la série des *transformations* matérielles dans l'homme, pour aboutir au dépouillement total. Ces états, accidentels et variables, trouvent leur figure dans les *nuages en course*, qui passent, se transforment et se dissipent.

Ces deux systèmes étant incomplets, on ne pouvait les mettre en présence, comme deux expressions différentes de la vérité totale. Ils accentuaient leur différence au point d'avoir perdu la trace de leur source commune, et d'aboutir à des croyances ridicules.

Il était déjà passablement subtil de voir une différence si notable entre nuages et nuages dans les deux systèmes, entre

les nuages planant et les nuages en course. Mais on changea bientôt les appellations, pour mieux séparer les idées et les sectes : il y eut l'*assemblée du brouillard* et les *adeptes des flots*.

Le brouillard ne laisse pas oublier l'influence sidérale, mais il fait songer plus immédiatement à la terre qu'il enveloppe. Les flots sont l'image des transformations accidentelles de la matière. Dans les deux systèmes, c'est toujours la matière que l'on envisage, quoiqu'on la regarde comme livrée à une influence supérieure mal définie. Le terrain était préparé pour permettre aux légendes de sorcellerie de s'implanter.

Autrefois un guerrier fameux, ayant échappé à mille dangers, avait reçu de l'histoire le nom d'*invulnérable*. On l'appela désormais « le ventre de fer, » comme si ce n'était pas au ciel qu'il eût été redevable de sa conservation. La figure était outrée.

Maintenant on croit au conte qui représente tel personnage traversant à son gré le Fleuve-Jaune, porté sur une *coupe flottante*. Ce n'est plus simplement une figure hardie ; c'est la fiction transportée dans le domaine des faits, c'est l'impossible mêlé au ridicule.

Dans notre histoire ancienne on avait comparé les huit fils de *Siun* à huit *Dragons*, pour montrer la vertu céleste dont ils étaient remplis. Maintenant tout une secte de sorciers prétend disposer à son gré d'un attelage de deux chevaux en chair et en os, capables de fournir une traite de cent lieues. On ajoute : ceci est bien plus fort ! En effet, et de telles absurdités dépassent même toute permission. Ce n'est plus cueillir des fleurs de rhétorique, c'est endommager la tige de la vérité en ne gardant plus même une apparence de vraisemblance.

Entre les deux routes de l'erreur la distance augmentait à mesure que chaque système allait plus loin. La division se produisit en schisme : le premier système fut appelé système du Nord ; l'autre, système du Sud. La division dans la doctrine entraîna la divergence dans les pratiques ; les anciens usages s'en allaient.

Cependant des écrivains tentèrent des efforts d'unification.

On approfondit les écrits Taoïstes et Bouddhistes pour rapprocher ce qu'ils avaient de commun. Malheureusement on accommoda la vérité aux idées reçues à la Cour.

La Cour s'appelle alors la *Demeure du Dragon*. L'Empereur a beau être Dragon ; ce n'est plus l'Auguste, le Souverain, image et vertu du Souverain Maître de tout. La notion antique du Fils du ciel se retrouve à peine sous ce travestissement d'expression.

Longtemps la province dont *Si-ngan-fou* était la capitale avait été le phare de la doctrine des relations (*Tao*) ; ce phare paraissait éteint. On rechercha la lumière aux Monts *Ts'oung-ling* (ou Bolor).

Là on enseignait que l'Esprit transforme les créatures et y laisse comme une *empreinte*, que l'homme doit suivre et reproduire, s'il veut pratiquer la vertu. C'est l'influence divine, en ce qu'elle a de sensible, qui sert de règle et de modèle à la vertu. C'est la doctrine de l'Etre *Immatériel*, nommé *Hïuen* parce qu'il est *sans couleur*, comme le ciel pur. Ce n'est que l'ancienne doctrine chinoise revenue de l'Ouest dans notre pays, appelé là-bas le *Ts'inestan*, pays des *Ts'in*.

5. Les nombreux documents, rapportés du *Ts'oung-ling* par *Fa-hien*, avaient pour lieu d'origine le royaume de *Tien-tchou*, dans l'Inde ; la langue dans laquelle ils avaient été écrits s'appelait langue de *Fang* (ou *Pays contigu* à la Chine). Ces livres, traduits en chinois, prirent place dans la Bibliothèque Impériale et ne tardèrent pas à nous faire sortir du chaos religieux où nous étions retombés.

Sous *T'ai-tsoung*, la religion officielle porte le nom de « *Roue d'or* ». La roue (*luenn*) figure très bien la relation des Trois dans l'unité, le *processus* des êtres autour de leur centre auquel ils restent attachés, et la raison de tout progrès dans la voie de la vertu. C'est une *roue d'or*, pour l'homme, qui connaît ainsi ce qu'il lui importe le plus de connaître et est mis en mesure d'atteindre sa fin.

Aussi le pays Indien, d'où cette doctrine nous est revenue, est désormais appelé en Chine *Kin-fang*, « *Pays d'or* » L'empereur

reur de Chine reprend la dénomination de *Majesté précieuse*, ou de *Jade* ; il s'appelle encore *Dignité souveraine*.

La perfection de l'homme consiste à accomplir son rôle naturel sous l'influence de la vertu qu'il tient du Ciel ; son excellence, à se laisser porter en haut par l'influence de l'Esprit (*Foung*).

Les livres qui renferment la doctrine s'appellent *ts'ing*, azurés, non seulement parce que l'*azur* est la couleur du ciel matériel, mais encore parce que l'azur représente l'absence de matière dans Celui que nous nommons l'*Immatériel*, comme il n'est lui-même que l'absence de couleur dans le ciel clair et pur.

Comme le bleu est la couleur du ciel, le *jaune* est la couleur de la terre, ou de la matière, sous l'influence de la lumière du ciel. L'Empereur représente le ciel, mais il est sur terre ; son palais s'appelle la *Demeure-jaune*.

La doctrine n'est plus comparée au *hiun-lou*, ou aux *lan* ; elle est appelée *Jouéi*, idéaliste. Celui qu'elle étudie, c'est l'*Idéal* ; ce qu'elle poursuit, c'est encore l'état idéal de celui qui est.

Cet idéal, on peut le poursuivre à trois degrés, dans trois sphères différentes. D'où l'on dit que la religion se résume dans les *trois mystères*.

L'auteur de ces mystérieux états doit être plus mystérieux encore ; c'est pourquoi on l'appelle le *Mystérieux Hiuen*. Ses œuvres, ce sont ses *grandeurs*. Les connaître, pour autant que l'homme peut les connaître, c'est obtenir un *reflet* de ce soleil sans cesse *rayonnant*, comme on dit au *Maghada* ; devenir parfait, c'est subir le rayonnement de ce soleil. L'empressement à recevoir cette lumière divine rend l'homme semblable au *cog*, cet animal qui ouvre les yeux aux premiers rayons du soleil. Perfectionner ses actes à la lumière de la religion, c'est s'élever jusqu'à la hauteur des plus grandes montagnes, jusqu'au point le plus élevé où seul le vol du *condor* puisse atteindre.

6. Evidemment *Hiuen-ts'ang*, en puisant dans les livres sanscrits du *Maghada*, s'il a pu admettre une nouvelle terminologie religieuse, n'en est pas moins resté fidèle aux anciennes

traditions ; il ne se déjouait pas non plus en empruntant le langage du Bouddhisme Indien après avoir écrit des livres en style Taoïste.

Le langage de la « *Forêt du coq* » (koukkoutapadâ-sanghârâma) et du « *Mont sacré du Condor* » (Gridhrakouta-parvata) est parfaitement conforme aux idées du *Tao*.

La religion est qualifiée par nous de *cheng*, c'est-à-dire *renommée*, non seulement parce qu'elle jouit, en Chine comme dans l'Inde, d'une grande réputation, mais encore parce que ce qualificatif de *cheng* exprime bien sa nature par rapport à l'homme. En effet le caractère *cheng* 聲, est composé de 耳 oreille, et de 聲 pour 聲 son harmonieux des pierres. Prêter l'oreille au son harmonieux des pierres précieuses, c'est écouter la voix qui fait connaître l'*harmonie* des cinq tons aux quatre extrémités de la terre (1).

La fidélité à écouter cette voix constitue chez l'homme la qualité de *cheng* 聖 saint. Et de fait, la perfection pratique ne consiste-t-elle pas à *individualiser* en soi 口 l'*union intime* 王 et à garder fidèlement 耳 les relations qui en résultent ?

7. Nous pouvons donc, à notre tour, accepter la doctrine puisée dans les livres sanscrits du Magadha. Ces écrits, outre qu'ils nous remettent en possession de nos antiques traditions, nous font encore connaître un peuple étranger, ses idées particulières, ses us et coutumes, sa littérature. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à affirmer que les pages du *Si-iu-ki* sont des pages pleines de sens. L'ouvrage, méthodique et clair, est un monument impérissable de littérature religieuse.

A. G.

(1) Le *Chou-king*, au chapitre *Iu-koung*, nous fait connaître les limites entre lesquelles la *religion renommée* (*cheng kiao*) était répandue ; ces limites étaient les *quatre mers*. Le « livre des annales » entend par là les quatre extrémités de l'empire, qu'il indique, en ne mentionnant une mer véritable qu'à l'Est.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE

CHAPITRE DEUXIÈME

DE L'ABSTRAIT ET DU CONCRET (*suite*).

1° *Composition forcée dont le pivot est le verbe.*

a) *Composition forcée d'un verbe et d'un pronom régime.*

On ne peut dire *aimer*, sans ajouter qui l'on aime, ou bien le sens est incomplet. On pourra donc individualiser l'action d'aimer, en y ajoutant en un composé le pronom ou le nom représentant la personne aimée. Quelquefois le procédé se borne au pronom, quelquefois il englobe jusqu'au substantif lui-même.

C'est le procédé de Nahuatl *ni-cac-chihua* = je-souliers-fais.

Mais dans ce procédé l'union entre le verbe et son complément est encore relâchée, en ce sens que le mot qui détermine le verbe avait déjà un emploi en dehors de lui ; il n'y a pas de composition véritable, et comme la proposition tout entière est enfermée dans un seul mot, on sort de la syntaxe statique.

b) *Composition plus intime et forcée d'un verbe et d'une autre partie du discours.*

Il s'agit d'abord du procédé des langues Algonquines *nâti-pew*, il va chercher de l'eau ; *awati-pew*, il charrie de l'eau, *sâbo-pew*, il est tout trempé etc. La composition est classifiante ; le mot inférieur a perdu toute signification dans le langage ordinaire. L'union est intime. Il y a concrétisme par l'appui de l'action sur un mot matériel, qui est ici un substantif et qui

limite le sens de l'action. Ce classifiant peut être un autre verbe, par exemple *puw* exprimant l'action de manger, on dit : *Kihis puw*, se rassasier en mangeant. Le verbe devient, pour ainsi dire, substantif ; on voit l'action fixée à un objet. Ici, il ne s'agit plus d'un complément direct qu'on fait rentrer dans le verbe, il s'agit seulement d'un point d'appui. Cela est si vrai que le point d'appui n'empêche pas le régime d'être exprimé en dehors du verbe. Le mot dépendant dans la composition forcée joue un rôle adverbial.

C'est ensuite le procédé Tarasque ; l'individualisation a lieu en prenant cette fois un caractère subjectif ; on rattache toutes les actions à l'une des parties du corps ou à l'un des instruments qui en tiennent lieu. *Hopo* signifiant *laver*, pour donner à cette action abstraite un point d'appui, et un point d'appui sensible pour l'homme, un point d'appui subjectif, on le rattache à une partie du corps : *hopo-cu-ni* se laver les mains, *hoponcha-ni*, se laver la gorge. Désormais, nous voyons l'action complète. Mais si, en réalité, l'action de laver ne doit s'appliquer à aucune des parties du corps, comment fera-t-on ? Ici l'analogie opérera et continuera le système, *hopo-xu-ni* signifie l'action de laver s'appliquant à la fois et suivant les cas aux bras, au lit, au canot, parce que les trois se caractérisent par la longueur ; *hopo-mu-ni*, s'appliquera à la fois à laver la bouche et laver la porte.

Enfin le procédé Dakotah donne pied à l'action en la rattachant aussi à une des parties du corps ou aux instruments qui en tiennent lieu pour l'action de ces parties ou de ces instruments. C'est la dérivation verbale spécifique ci-dessus décrite *ksa*, rompre ; *pa-ksa*, rompre avec la main ; *na-ksa*, rompre avec le pied, etc.

Nous avons déjà dit tout cela, et nous nous répétons ici à regret, mais cela est nécessaire pour la clarté. Il fallait bien décrire entièrement d'abord les procédés, puis les rappeler dans leurs divers caractères.

2° *Composition forcée dont le pivot est un substantif.*

Ici encore les deux modes de composition sont employés : la composition ordinaire et la composition classifiante, toutes les deux forcées.

a) *Composition avec le pronom possessif.*

La composition ordinaire forcée qui imprime le concrétisme est celle du Nahuatl, elle applique au substantif seulement un pronom personnel. Pour rendre un nom plus concret, il suffit de le fixer à une des trois personnes du discours. *Un bras*, rien de plus général ; *mon bras*, rien de plus individuel. Même différence entre *un chapeau* et *mon chapeau*, *un lit* et *mon lit*. De là l'impossibilité en Nahuatl d'exprimer certains objets sans possessif *no-chan*, ma maison, *mo-chan*, ta maison, et si l'on ne sait à qui appartient la maison, il faudra dire : *te-chan*, la maison de quelqu'un, le mot : *chan*, maison, n'existe pas seul.

b) *Composition classifiante avec un autre substantif.*

C'est la composition de l'Algonquin, correspondant à celle des verbes ; le mot *abuy*, liquide, sert de point d'appui à une foule de substantifs ; il a perdu toute signification dans le langage ordinaire.

3° *Composition forcée dont le pivot est un pronom possessif.*

Il s'agit du procédé de la langue Andaman décrit plus haut. Le pronom possessif ne s'affixe pas directement au substantif, mais à un indice pronominal intermédiaire qui le classe, et lui donne d'abord un point d'appui dans une classe d'êtres, l'individualisant pour ainsi dire.

4° *Composition forcée dont le pivot est un pronom personnel.*

Dans beaucoup de langues, le pronom personnel qui n'est pas préfixé ou suffixé au verbe ou au substantif prend une forme particulière, dite substantive, dans laquelle il a pour appui un

autre mot qui lui donne l'intégration. En voici des exemples :

Eskimo : *uwa-na*, moi ; *uwa-xu-t*, vous = ici-moi, ici-vous ;
iliw t, toi, *iliw-se*, vous = là toi, là-vous. De même en Nahuatl
ne-walt, *te-walt*.

5° *Composition forcée dont le pivot est un mot de nombre.*

C'est le déterminant numéral que nous avons décrit plus haut. Les mots *un*, *deux*, avant de pouvoir s'appliquer au mot : *cheval* s'individualisent d'abord, en prenant un point d'appui sur l'idée générique d'animal, et deviennent ainsi concrets avant tout emploi.

Tel est le concrétisme résultant de la composition. Il en résulte bien un aussi de la dérivation indéfinie de l'Esquimau, mais il concerne la syntaxe dynamique.

A l'opposite du concrétisme spécial résultant d'un certain genre de composition, se trouve l'abstraction résultant d'un certain autre genre, et que nous avons déjà décrit. Lorsque tous les concepts nécessaires de genre, nombre, cas, etc. ou de temps, mode, personne, se trouvent réunis sur un nom ou un verbe auxiliaire abstrait, ce procédé augmente l'abstraction qui résulte déjà de l'emploi de cet auxiliaire. Tel est le système en français.

La composition ne fournit pas seulement un concrétisme spécial, elle constitue aussi l'abstraction. C'est ce qui a lieu dans le verbe prépositionnel qui ne se trouve d'ailleurs que dans les langues abstraites. L'abstraction est alors à divers degrés : 1° emploi purement prépositionnel, 2° emploi adverbial, 3° modification de l'aspect du temps objectif, 4° modification du temps ordinaire, 5° changement de sens.

Le concrétisme n'est pas seulement relatif à l'idée elle-même, et à la réunion des idées ; il l'est aussi aux diverses déterminations de l'idée : dans les substantifs, du genre, du nombre et de la détermination proprement dite, dans les verbes : des catégories du temps absolu, du mode absolu et de la voie absolue. C'est ce qui nous reste à envisager.

Dans les substantifs, la catégorie du genre peut être concrète ou abstraite. Est abstrait le genre qui se base sur le classement matériel des objets suivant leur nature intrinsèque ou leur apparence, par exemple, celui de l'Égyptien, du Chinois, et même des langues Bantous. Est plus matériel encore celui purement phonétique des Woloffs que nous avons décrit. Le système des langues du Caucase est abstrait-concret ; les genres sont réduits à quelques-uns. Enfin est abstrait celui qui range tous les êtres en animés et inanimés, ou en masculins et féminins.

La catégorie du nombre est concrète lorsqu'elle a pour base le mot de nombre comme dans les langues Océaniennes. Elle est abstraite-concrète, lorsqu'elle se borne au singulier, au pluriel, et peut-être au duel.

La catégorie de la détermination proprement dite est concrète dans le cas de la détermination tout-à-fait précise : *l'homme* avec l'article, abstraite quand il s'agit d'un homme en général, c'est-à-dire dans le cas de l'indétermination.

Dans les verbes, la catégorie du temps absolu est concrète lorsqu'il s'agit de la surdétermination du degré de l'action, par exemple, dans les langues qui expriment d'une manière différente le commencement, la continuation, l'interruption etc. de l'action, comme en Quichua ; abstraite-concrète, lorsque certains degrés seulement sont exprimés, mais encore assez nombreux, comme dans le Russe et dans les verbes à aspects. Enfin le temps absolu devient abstrait quand on ne retient que ses trois degrés principaux : le duratif, le parfait et l'aoriste.

La catégorie du mode absolu est abstraite dans l'infinitif, l'action sans sujet étant abstraite, concrète dans la participe, abstraite-concrète dans le gérondif.

La catégorie de la voix absolue est concrète dans le verbe de qualité ou d'état ; abstraite dans le verbe transitif apocopé quant au sens, c'est-à-dire de relatif rendu absolu : *j'aime*, sans complément.

Dans les adjectifs la catégorie unique est celle des degrés de comparaison. Elle est abstraite lorsqu'elle se borne à trois degrés, concrète lorsqu'elle en comprend davantage.

L'abstrait et le concret dominent toute la grammaire; de même qu'ils forment les principaux caractères de l'esprit humain.

Nous venons de parcourir par voie d'énumération les différents faits de concrétisme, nous devons indiquer ceux du syncrétisme.

Le syncrétisme est le concrétisme particulier qui existe lorsqu'il n'y a plus une seule idée, mais deux en présence, l'une concrète, l'autre abstraite, et qu'on cherche par leur combinaison et leur expression par un mot unique à donner au tout un caractère concret.

Le syncrétisme est très fréquent, même le primitif. Souvent le mot au pluriel s'exprime par une racine autre que celle employée au singulier. La langue Jagane étend ce procédé jusqu'au verbe, quoique celui-ci ne soit qu'indirectement passible du pluriel. En voici des exemples curieux. *Kātaka* ; aller, pl. *utuschu* ; *lūpeii*, tomber, pl. *pūtaka* ; *eta*, prendre, pl. *tumina*.

Cet emploi d'une racine différente au pluriel et au singulier se trouve dans toutes les langues, lorsqu'il s'agit du pronom personnel. Il n'y a pas besoin de sortir du français pour trouver : *je vis-à-vis de nous* ; *tu vis-à-vis de vous*. Ces pronoms emploient le même procédé pour distinguer le cas direct du cas oblique : *je* contre *moi*, *ego* contre *me*. De même la racine au féminin diffère de celle au masculin. Mais l'exemple le plus frappant c'est la fusion complète du mot de nombre avec le substantif. Il faut bien reprendre l'exemple déjà donné, tellement il est remarquable. Dans la langue de Viti le nom de nombre se confond tellement avec l'objet nommé qu'un seul terme exprime les deux et que le mot de nombre ne peut plus s'en abstraire.

Le syncrétisme n'existe pas toujours au même degré, avec un effet aussi absolu. Quelquefois les deux mots coexistent, mais ils se pénètrent, l'un entre dans l'autre, c'est le cas du phénomène de l'infexion ; un mot s'entrouvre, l'autre mot y entre tout entier ; quelque énergique que soit cette fusion, elle

laisse reconnaître les éléments ; elle est donc inférieure au syncrétisme proprement dit.

Le syncrétisme peut s'affaiblir encore, un des mots peut s'insérer non plus entre les molécules de l'autre mot, mais entre un mot et l'enclitique qui le précède ; c'est le cas de la conjugaison objective.

Telles sont les deux faces principales du concrétisme : 1^o le concrétisme proprement dit et 2^o le syncrétisme. Le premier consiste à individualiser de plus en plus l'idée déjà tangible, le second à exprimer par un seul mot l'idée concrète et l'idée abstraite réunies.

Maintenant il faut nous porter à un point plus élevé et faire la synthèse des diverses manifestations du concrétisme.

Le concrétisme consiste 1^o à individualiser les objets ou les actions perceptibles par les sens, de manière à exprimer, autant que possible, chaque objet particulier seul, ou chaque acte particulier seul, dans son ensemble, sans y rien ajouter, et sans en rien distraire, c'est le concrétisme proprement dit, exemple : l'emploi de termes nombreux pour exprimer le *chêne* suivant ses diverses espèces, sans qu'on puisse exprimer le mot générique *chêne* ; l'emploi de termes nombreux pour exprimer l'action de *manger* de telle ou telle manière sans qu'on puisse dire manger en général, 2^o à individualiser et rendre ainsi tangibles les idées abstraites, 3^o à convertir l'idée abstraite en idée concrète. Les deux derniers numéros demandent quelque explication.

Le concrétisme parvient à individualiser et rendre tangibles les idées abstraites par trois moyens différents. Le premier est l'emploi du syncrétisme que nous venons de décrire. Le second consiste à ne permettre à l'idée abstraite de s'exprimer qu'en s'appuyant sur une idée concrète jointe ; tel est le cas dans les langues Algonquines, le Nahuatl etc. où l'on ne peut dire : *frère*, mais seulement *mon frère*, *ton frère* etc. et où l'on ne peut exprimer l'idée du verbe considérée comme abstraite qu'en y amalgamant une idée de substance (verbe algonquin). Le troisième moyen consiste à ne permettre d'exprimer l'idée abstraite

qu'en la joignant à une idée abstraite-concrète servant d'intermédiaire et pour ainsi dire de pont entre cette idée et une autre idée complètement concrète ; c'est le cas du déterminant numéral.

Enfin le concrétisme qui consiste à convertir l'idée abstraite en idée concrète existe dans les langues non formelles et constitue l'informellisme que nous décrirons plus loin en détail. Il s'agit essentiellement de la confusion primitive entre diverses parties du discours, en particulier entre le substantif et le verbe. L'être isolé ou l'action isolée sont abstraits vis-à-vis de l'être en action. Aussi beaucoup de langues dans leur premier état traitent-elles le verbe comme un substantif, remplaçant le nominatif par le génitif.

Lorsque les mots sont concrets dans toutes les langues et par la force des choses, comme par exemple le nom propre, il n'y a plus lieu d'y constater le caractère concret de tel esprit ou de telle race. Le concrétisme d'une langue consiste seulement à rendre concret ce qui était abstrait, ou plus concret ce qui l'était déjà.

Dans l'évolution du langage c'est le concrétisme qui précède, puis peu à peu l'abstrait gagne du terrain ; puis on cumule l'abstrait et le concret, c'est ce qui fait sous certains égards ressembler le dernier état au plus ancien. C'est ainsi que le sauvage a une foule de mots pour exprimer une action faisant partie de ses occupations habituelles, mais n'a pas de termes généraux pour cette action. Chez les peuples plus civilisés le terme général absorbe les termes particuliers ; chez les peuples très civilisés, les deux coexistent, l'un pour la langue générale, l'autre pour la langue technique.

Tel est le concrétisme. Un fait singulier apparaît dans la branche synchrétique, que nous devons signaler en terminant. Dans la composition certains peuples remplacent les deux noms composants par un mot unique. C'est ainsi que l'Allemand dit *fingerhut*, (chapeau de doigt), tandis que le français dit *dé*, que l'Allemand dit *handschuh* (soulier de main) tandis que le français dit *gant*. Le premier mode est plus primitif, par

conséquent, s'annonce comme plus concret, cependant l'expression française individualise davantage. Comment est-elle donc plus abstraite ? C'est que dans la réunion de deux idées, toutes les deux concrètes, il n'en est plus de même que dans celle de deux idées, l'une concrète, l'autre abstraite ; la réunion des deux termes imprime déjà une certaine abstraction, c'est ainsi qu'en Chinois : *frère aîné* + *frère cadet* = *frère*, cependant la base concrète subsiste encore, mais cette base est enlevée si à la place de la composition on emploie un mot unique distinct du mot générique.

Il ne faut pas confondre, par ailleurs, nous l'avons dit déjà, le syncrétisme de fond avec le syncrétisme de forme, ils sont bien différents. Il y a syncrétisme purement morphologique lorsque les différentes idées abstraites, ou bien une idée abstraite et une concrète, viennent à se confondre d'une manière hystérogène dans le même mot. Par exemple, en latin et en grec la même désinence dans les déclinaisons finit pour marquer à la fois le genre, le nombre et le cas, c'est le résultat de la fusion mécanique des indices de toutes ces catégories. Quelquefois, c'est celui de l'existence de doublets, dont l'un, par exemple, est employé pour le singulier, l'autre pour le pluriel, de là, le celto-breton *den*, l'homme, pluriel *tud* ; le grec *πῆχω*, aoriste *ἔδραμον* etc.

Il en est de même du concrétisme. A côté de celui primitif, s'attaquant à la pensée elle-même, il y en a un qui ne s'attaque qu'à l'expression. C'est au moyen des doublets qu'il s'est introduit ; on s'empare de ceux-ci pour faire exprimer à chacun une nuance de la même idée, et comme les synonymes primitifs sont nombreux, on peut en même temps faire exprimer à l'un d'eux l'idée générique. L'expression qui donne la nuance est bien concrète, mais comme l'expression abstraite existe à côté, la langue s'est simplement enrichie et n'est pas devenue concrète.

TROISIÈME CHAPITRE.

DE L'ENVELOPPANT ET DU DÉVELOPPANT.

L'ordre de la pensée fait partie de la pensée elle-même, et non pas seulement de son expression. Sans doute, nous avons établi ailleurs que les relations, par exemple, s'expriment par 1°, 2°, 3°, c'est-à-dire par l'ordre des mots. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. Il s'agit de savoir dans quel ordre on pense les idées. Or, cet ordre diffère essentiellement suivant les peuples.

C'est dans la syntaxe statico-dynamique et dans la dynamique qu'il sera plus curieux de suivre cet ordre. Mais nous en trouvons le principe dès la syntaxe statique et il faut tout de suite le définir.

L'ordre qu'on envisage ici est d'abord directement la question matérielle de savoir si dans une proposition, par exemple, un peuple commence par où l'autre finit, en d'autres termes, de distinguer l'ordre direct et l'ordre inversif. Cela a son importance dans la syntaxe dynamique, où il s'agit de la proposition tout entière, par conséquent de la position respective du verbe et du sujet. En syntaxe statico-dynamique, on s'occupe de la position directe ou inverse du mot complété vis-à-vis des compléments, et en syntaxe dynamique, de la position respective du composant déterminant vis-à-vis du déterminé dans la composition. En outre, cette position diverse ou inversive a son caractère spécialement psychique, celui d'être développant ou enveloppant. Le caractère développant s'attache à l'ordre direct et le caractère enveloppant à l'ordre inverse.

Nous sommes obligés de donner quelques exemples de syntaxe dynamique et de syntaxe statico-dynamique, avant de traiter, ce qui est notre sujet actuel, la syntaxe statique, pour mieux faire comprendre les principes.

Lorsque dans une proposition je commence par le sujet et ses compléments, pour finir par le verbe et les siens, je suis

l'ordre direct, car on doit penser l'être avant de penser l'être en mouvement, ou le penser simultanément ; mais penser l'idée du mouvement, de l'action, avant celle de l'être qui l'affecte n'est pas naturel, aussi verrons-nous que peu de langues vont jusques là, quel que soit d'ailleurs le système qu'elles suivent en statico-dynamique. Si cependant la proposition commence avec le verbe et finit par le sujet, il en résulte que dans la disposition psychique de celui qui parle, on ne veut dire que le tout ensemble : verbe et sujet, et pour cela, afin d'avoir, autant que possible, l'expression simultanée, il faut commencer par le mot qui présente, étant seul, le sens le plus incomplet ; or, ce mot est le verbe : si je dis, par exemple, *Primus vient*, je puis m'arrêter après : *Primus* ; j'aurai alors une idée différente du tout, mais qui existe par elle-même, quoiqu'incomplète ; si, au contraire, je dis : *vient Primus*, je ne puis m'arrêter après *vient*, ou je n'ai aucune idée entière, même différente. Si donc je veux penser d'un seul trait ces deux idées : *Pierre* et *vient*, il vaut mieux dans ce but commencer par *vient* ; j'aurai après ce mot quelque chose de plus incomplet, qui appellera plus vite ce qui l'achève. Donc l'inversif est plus enveloppant que le *direct*, il est *holophrastique*. Le direct, au contraire, développe plus lentement et partiellement la pensée.

Si de la syntaxe dynamique nous passons à la statico-dynamique, le *processus* devient encore plus sensible. Dans les rapports entre une idée et celles subordonnées qui la complètent, il peut y avoir deux ordres : le direct où le déterminé passe avant le déterminé : *le fils de Primus*, et l'inverse où le déterminant passe avant le déterminé : *de Primus le fils* ; les diverses langues se sont réparties ces deux systèmes, cependant le second est plus fréquent.

Le caractère psychique est bien différent dans les deux cas. Lorsque je dis : *le livre*, j'ai une idée qui n'est pas adéquate à l'idée totale, mais qui cependant peut se penser par elle-même ; il n'en est plus de même quand je commence par : *de Primus*. Alors il me faut vite achever ; mon esprit est suspendu, l'ordre est enveloppant. Il l'est bien plus encore si les compléments

sont très nombreux, par exemple, en Manchou, dans cette phrase : Galitée pays de Nazareth nommée ville dans habitant David roi de fils Joseph nommé homme-à-fiancée Marie nommée femme. C'est juste le contre-pied du français : une femme nommée Marie fiancée à homme nommé Joseph fils de roi David habitant dans ville nommée Nazareth du pays de Galilée. Le membre de phrase est retourné mot à mot.

De même, le verbe vis-à-vis de ses compléments subit les deux mêmes positions, il les précède ou les suit en bloc ; s'il les précède, l'action apparaît en premier lieu avec son sujet, puis on voit se dérouler peu à peu les effets de cette action, d'abord la personne qu'elle affecte directement (accusatif), puis celles plus éloignées (datif, ablatif), enfin ceux qu'elles concerne de plus loin, ou les milieux où elle se passe. La phrase se déroule. Dans le cas contraire, c'est le complément le plus éloigné qui apparaît le premier, avec sa marque de complément ; l'attention est avertie seulement, puis un complément moins éloigné s'approche, puis un plus direct, et l'esprit n'est même pas à demi-satisfait, il est tout-à-fait en suspens ; enfin apparaît le verbe qui seul donne la clef, quelquefois d'une longue phrase. L'ordre est renversé en même temps, la proposition, au lieu de se dérouler, s'enroule, l'ordre est enveloppant.

Quelquefois c'est à la fois le substantif qui s'enroule ainsi avec ses compléments, et le verbe qui s'enroule avec les siens ; la proposition ne contient que deux idées qui en remorquent chacune une foule d'autres, elle s'avance lourdement, de plus en plus pesante, se serrant, se comprimant à mesure, forçant la pensée à se précipiter pour décharger son effort.

Bien plus, les relations entre le sujet et le verbe peuvent en même temps être renversées, et l'on arrive en syntaxe dynamique et statico-dynamique à l'ordre suivant :

complément circonstanciel du verbe + complément locatif,
+ complément indirect, + complément direct, + verbe +
complément indirect de l'adjectif, + adjectif qualifiant le mot
suivant + mot au génitif, + mot au génitif gouvernant le
précédent + sujet.

Tout ce processus, remarquons le bien, est purement psychique, il ne dépend ni des mots, ni de la manière d'exprimer la pensée. Peu importe que les relations entre idées s'expriment par des mots vides, ou par la flexion, ou par l'ordre forcé entre les mots, ou par l'accord, ou de toute autre manière ; peu importe que les mots restent écartés les uns des autres (analytisme) ou se rapprochent jusqu'à se fondre (polysynthétisme), le *processus* psychique est le même, il consiste dans la différence du direct et de l'inversif, on constate aussi bien dans le Manchou et dans l'Allemand moderne à mots vides que dans les langues Américaines où les mots de substance se heurtent directement le procédé enveloppant ou inversif, et l'on constate l'ordre contraire aussi bien dans le français à mots vides que dans les langues qui ne les possèdent pas.

Venons maintenant à l'emploi de ces deux ordres différents dans la syntaxe statique. Ici le domaine est moins étendu. Ce n'est que dans la composition et la dérivation, et dans la formation des différents concepts de détermination, qu'on peut l'étudier.

Dans la composition, il y a ordre direct, c'est-à-dire, développant, toutes les fois que le déterminé précède le déterminant ; il y a ordre enveloppant, au contraire, toutes les fois que le déterminant précède le déterminé. Tous les mots composés français sont à ordre développant et direct, tous les allemands sont à ordre enveloppant.

Dans la dérivation, telle est la différence entre la préfixation ou préposition d'une part, et la suffixation, ou post-position de l'autre. Certaines langues préfèrent la première ; certaines autres, la seconde. Mais il faut remarquer, ce qui paraît singulier, que ce sont les langues développantes qui préfèrent la préfixation, que ce sont les enveloppantes qui préfèrent la suffixation. C'est qu'en effet c'est l'affixe qui gouverne le substantif dérivé, et qui joue vis-à-vis de celui-ci le même rôle que le mot dominant vis-à-vis du mot au génitif.

Dans la formation du genre, du nombre et de la détermination dans les substantifs, on peut employer un affixe, et cet

affixe peut précéder ou suivre. C'est ainsi que l'article est préfixé en français et suffixé en Valaque.

Dans la formation des degrés pour l'adjectif, du temps absolu, du mode absolu et de la voix absolue dans les verbes, lorsqu'on emploie des affixes, ces affixes sont tantôt préposés, tantôt postposés.

En un mot, dans toute réunion de deux idées dans un seul mot, objet de la syntaxe statique, l'ordre peut être développant ou enveloppant.

Ces deux ordres correspondent à des dispositions ethniques essentielles et pénètrent dans le tréfond de l'esprit humain. La pensée, le cerveau lui-même, est affecté profondément par l'ordre divers de la pensée. Suivant qu'ils suivent l'un ou l'autre système, les hommes pensent, pour ainsi dire, au rebours les uns des autres. De là, cette locution d'holophrastique souvent inexacte dans son application, mais qui décrit bien le *processus*. Le sauvage pense tout à la fois ; l'homme illettré veut tout dire d'un coup et de là vient qu'il ne peut s'exprimer ; au lieu de dérouler sa pensée, il l'enroule, quelquefois en un écheveau inextricable ; l'homme plus instruit peut tenir le fil parce qu'il le dévide peu à peu, il commence par l'essentiel qui forme le point d'appui, et tout vient de soi-même. Les langues développantes sont extrêmement claires, c'est ce qui fait que le Chinois se comprend malgré des procédés rudimentaires d'expression. Lorsqu'à cet ordre développant se joint, comme en Français, le système analytique, la distinction nette des mots, la clarté, est à son maximum, et avec elle toutes les heureuses conséquences de cette qualité maîtresse.

Entre ces deux ordres : l'inversif et enveloppant et le direct et développant, il y a un ordre mixte qui a existé dans plusieurs langues, c'est l'ordre oratoire ou libre. En général, les langues parcourent cette évolution : 1^o ordre enveloppant, 2^o ordre libre, 3^o ordre développant. Dans l'ordre libre on met telle idée où l'on veut, on peut même la séparer des autres idées auxquelles elle se rapporte, cela est souvent possible grâce aux règles grammaticales de l'accord et aux flexions

claires de la déclinaison et de la conjugaison. Tandis que le français suit l'ordre développant forcé, et l'allemand l'ordre développant forcé, le Russe pratique l'ordre libre. Il en était de même du latin. Mais M. Bergaigne a prouvé que l'ordre dans celui-ci, fut d'abord obligatoirement enveloppant, puis qu'il devint libre, mais jamais tout-à-fait. On y trouve des fossiles comme *me-cum*, *vobis-cum* qui prouvent l'antériorité du système enveloppant. C'est la variété des flexions qui permit l'ordre libre. Pendant ce temps l'esprit changea d'orientation, on pensa le principal avant l'accessoire et l'ordre devint développant. La perte des flexions rendit ensuite ce dernier ordre forcé.

Nous avons dit que le préfixe est d'ordre enveloppant, et le suffixe d'ordre développant ; entre les deux, il y eut l'infixe qui est intermédiaire entre les deux, qui le plus souvent vient du préfixe, et forme un cas exceptionnel.

L'ordre direct et l'ordre inversif ne sont ni concrets, ni abstraits à proprement parler, car ils appartiennent à un autre ordre d'idées, cependant on peut dire que l'ordre inverse ou enveloppant a une teinte indéniable de concrétisme, car dans cet ordre on pense d'un bloc, avec le moins de distinction possible entre les idées, de même que dans le système concret on voit un objet en bloc, sans aucune distinction entre ses éléments ou entre ses qualités.

Telles sont les diverses manières de penser les idées. Pénétrons maintenant jusque dans l'idée elle-même, ou jusque dans l'esprit qui la conçoit, pour en apercevoir la formation et les dernières racines, pour voir aussi l'état rudimentaire dans lequel elle a apparu primitivement.

(A suivre.)

R. DE LA GRASSERIE.

MÉMOIRE
SUR
LES HUNS EPHTHALITES
DANS LEURS RAPPORTS
AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES.

(Suite).

Touloun conquît toute l'Asie depuis la Corée jusqu'à l'Europe; c'est à la suite de ces conquêtes que différentes tribus hunniques chassées de leurs habitats par ces nouveaux envahisseurs se précipitèrent sur l'Europe (invasion d'Attila en 430), sur le Caucase (Huns Kidarites) et dans la Transoxane (Huns blancs Ephthalites).

Le pays que les Ye-tha-i-li-to ou Ye-tha envahirent tout d'abord et qui est situé entre l'Yaxarte et l'Oxus était occupé depuis cinq siècles par les Yue-tchi ou Kouchans. Il est inutile de rappeler ici l'histoire, bien connue depuis De Guignes, de l'arrivée des Yue-tchi en Sogdiane d'où ils chassent les *Ssé* ou *Sakas* et leur conquête de la Bactriane (1) en l'an 129 avant J.-C. Cent ans plus tard ils s'emparent de la Kophène, puis pénètrent dans le nord de l'Inde sous le nom de « Kouchans » (*Kao-tchang* ou *Kouei-chang* nom d'origine de la principale tribu qui devint maîtresse de tout l'empire Yue-tchi quelques années avant l'ère chrétienne). Les auteurs chinois leur donnent

(1) V. ma *Notice géographique et historique sur la Bactriane*. Paris 1887. Le Mémoire de De Guignes intitulé *Recherches sur la destruction du royaume de Bactriane par les Scythes* se trouve dans le tome XXV (1759) des Mémoires de l'ancienne Académie des Inscriptions.

plus spécialement le nom de *Ta Yue-tchi* « les grands Yué-tchi » pour les distinguer des petites (*Siao*) dynasties qui se forment beaucoup plus tard avec les débris du grand peuple. Ainsi que nous l'avons dit, le mot de *Kouchans* est le seul que connaissent les auteurs arméniens pour désigner les touraniens de la Transoxane; c'est aussi le seul qui est employé par les historiens postérieurs sans se rendre bien compte de la valeur ethnographique qu'il comporte. C'est seulement par les auteurs chinois depuis les travaux des savants De Guignes et Abel Remusat, que nous connaissons le vrai nom du peuple qui pendant cinq siècles a occupé tout le territoire entre le Gange et la mer Caspienne et qui après la conquête de l'Inde, avait reçu des anciens le nom d'*Indo-Scythes*. Grâce aussi aux monnaies découvertes vers 1832 et depuis dans les pays occupés autrefois par les Yué-tchi, on a pu compléter les renseignements fournis par les écrivains chinois et c'est ainsi qu'on a pu déchiffrer sur les médailles de Kadphisès, Kadaphès et de Kanishka le nom *Kouchans* de la dynastie (1).

Les grands Yué-tchi ou Kouchans sont restés en possession du pays conquis par eux jusqu'à l'arrivée des Ye-tha. On a cru longtemps que les Yué-tchi et les Ye-tha ne formaient qu'un seul peuple et même que ces deux mots n'étaient que deux transcriptions chinoises d'un seul et même ethnique (2). Cette opinion, soutenue autrefois par des savants éminents est aujourd'hui abandonnée, car les historiens chinois sur lesquels on s'était appuyé pour soutenir l'identité des deux peuples, les distinguent au contraire d'une manière positive et en donnent des descriptions toutes différentes (3). Nous avons dit au point de vue de l'appellation que les deux noms *Yue-tchi* et *Ye-tha* ne peuvent être confondus car ce dernier n'est qu'une abréviation chinoise du nom du chef de la tribu *Ye-tha-i-li-to* devenu

(1) V. *Chronologie et Numismatique des Rois Indo-scythes* par E. Drouin. Paris 1888. — A. Stein *Zoroastrian Deities on indo-scythian coins*, London 1887.

(2) Vivien St Martin *Les Huns blancs* 1849, p. 64.

(3) V. Ed. Specht, mém. cité — Klapproth *Tableaux historiq. de l'Asie* 1826, p. 134 et 233.

plus tard le nom de la famille régnante et, par suite, le nom du royaume.

Les grands Yue-tchi furent vaincus par les Ephthalites qui occupèrent à leur tour d'abord la Sogdiane, puis le Khvarizm, puis la Bactriane, la Kophène et enfin le nord de l'Inde. Cette occupation dura environ 125 à 130 ans (425 à 557). Pendant cette période, les Kouchans ne disparurent pas de l'histoire car il resta de petites principautés dans le haut Oxus et dans le Ferghana, dont les auteurs chinois nous ont conservé la mention (1), et comme nous l'avons dit, c'est de ces débris du grand empire Kouchan que sont sortis au VI^e S. les *Siao Yue-tchi* de Peshâver, de Kâboul et du Sedjestân.

XI. Pendant que les Hoa ou Yetha chassés par les Jouan-Jouan franchissent l'Yaxarte pour pénétrer dans le Sud, un autre peuple contraint aux mêmes migrations, se dirige vers l'Ouest, au Nord du lac Aral par le désert de Karakoum, les steppes de l'Oural et du Volga, puis, contournant la mer Caspienne descend jusqu'au Caucase vers les défilés de Derbend (2). Ce sont les Huns noirs ou *Kidarites* des Byzantins qui font leur apparition sur les frontières de la Perse du côté du Caucase et inquiètent les pays tributaires de l'empire grec, comme la Lazique, l'Ibérie et une partie de l'Arménie. Les défilés du Caucase appelés par les contemporains « Portes des Huns », « Portes de fer », « Portes des Alains », « Portes de Djore » etc. étaient défendus contre les invasions du Nord par des forteresses dont la plus célèbre était celle que les Arméniens appelaient *Virapahak* « rempart d'Ibérie » (ῥουροειπααχ des grecs). Les Kidarites s'étant emparés de cette place, Péroze dirigea contr'eux, en l'an 464, une expédition qui nous est racontée par Priscus (πρὸς Οὐννοὺς πολέμον τοὺς Κιδαρίτας λεγομένους) (3). Plus loin, le même historien parlant de la guerre entre les

(1) V. Abel Rémusat *Nouveaux mélanges asiatiques* 1829, t. I, p. 186 et sq.

(2) C'est la route par où ont passé Valentin, Zémarque et les autres ambassadeurs de Byzance auprès du grand Khaqan des Turcs aux VI^e et VII^e siècles.

(3) *Excerpta e Prisci Historiâ*, édit. de Bonn 1829, p. 159 et sq. V. aussi dans le Recueil de C. Müller (t. IV, p. 102) un autre passage de Priscus qui manque à l'édition de Bonn.

Perses et les Ephthalites sous le même Peroze, emploie pour désigner ces derniers l'expression de *Kidarite* (v. infra § XXIV). Cette confusion faite par Priscus a été suivie par les historiens modernes De Guignes, Lebeau, etc. et reproduite par M. Noeldeke dans sa traduction de Tabari (1), et par Sir A. Cunningham dans ses récentes études sur les peuples Sakas et Ephthalites (2). Pour ces savants le mot *Kidarite* ne serait qu'une altération de *Hidalite*; mais il est bien difficile d'admettre que Priscus qui était contemporain des événements qu'il raconte, ait pu se tromper ainsi; il serait plus probable de penser que, en 464, le mot *Ephthalite* n'avait pas encore pénétré dans la langue grecque (on ne le trouve en effet pour la première fois que dans Procope) et, qu'à défaut d'expression propre pour désigner les Huns du Khvârisim et de l'Oxus, Priscus a employé le mot de *Kidarite* qui était le seul qu'il connût alors. Procope quand il parle des Huns du Caucase ne se sert que du mot *Huns* (3). Jean d'Antioche qui vivait au VII^e siècle semble confondre les Huns du Caucase avec les Ephthalites et il les comprend sous l'appellation commune de *Kadisènes* (Καδισσηνούς λεγομένους Ούννους) (4). Ce mot pourrait s'appliquer à la rigueur aux Huns du Caucase car depuis plusieurs siècles (même du temps d'Eratosthène au dire de Strabon XI, 6) il y avait au Sud de la mer Caspienne un peuple qui portait le nom de Kadusiens que l'historien Agathias (édit. Bonn p. 123) cite également comme tribus voisines de la Perse. Josué le Stylite, écrivain syriaque du commencement du VI^e siècle, cite également les *Kadusiens* et les *Tamouriens* qui se révoltent sous Kobâd et s'emparent de Nisibe en Mésopotamie. Ce ne peut être évidemment que les Kidarites car Josué, quand il veut désigner les

(1) *Geschichte der Perser* etc. p. 115 note. Cette opinion était également partagée par M. Garrez dans son article sur le Bundehesh de Justi (*Journ. asiat.* 1869), mais depuis il en avait reconnu l'inexactitude.

(2) V. notamment son dernier mémoire *Ephthalite or white Huns* dans les *Transactions of the Ninth international congress* London 1892, p. 222. — V. ma *Notice sur les Huns*, p. 13.

(3) A propos de Ambazouk leur roi, lorsqu'il offrit à Anastase le fort Virapahak v. *De Bello Persico*, édit. Bonn, p. 48.

(4) V. C. Müller, *Fragments des Histor. grecs*, t. IV, p. 28.

Ephthalites (expression qu'il ne connaît pas) se sert du mot Huns (*Hounoïé*) (1).

XII. Je voudrais maintenant donner quelques renseignements géographiques sur les contrées occupées par les Ephthalites :

D'une manière générale on peut dire qu'ils étaient maîtres de tout le territoire occupé avant eux par les Kouchans et qui s'étendait du fleuve Yaxarte à la mer Caspienne, comprenant par conséquent la Sogdiane et la Khovarezmie ou Khvârizm et, au Sud de l'Oxus, la Bactriane ou Tokharistan des auteurs orientaux. Le point difficile est de déterminer les limites du côté de la Perse. Il est certain que ces limites n'ont jamais été bien certaines et qu'elles ont varié souvent, suivant l'issue des guerres qui ont existé entre les deux peuples, notamment sur les frontières de l'Iran oriental entre le Khorassan et la Kophène (l'Afghanistan actuel). Il y a quelques provinces pour lesquelles il ne peut pas y avoir de doute. Ainsi la Margiane dont la capitale était Merv a de tout temps appartenu à la Perse depuis la conquête faite par Mithridate I^{er}, tandis que la Bactriane proprement dite est toujours restée dans les possessions touraniennes (grands Yue-tchi, Kouchans, Ephthalites). Dans les récits des guerres avec les Ephthalites, Balkh est la ville des Huns. Cette ville (l'ancienne Bactres, moderne Mazur-i Chérif) est située sur une rivière, la rivière de Bactres (2), qui tombait autrefois dans l'Oxus non loin de Kilif et qui aujourd'hui se perd dans les sables. A l'Ouest de la Bactriane se trouvait la Margiane, puis le Khorassan qui avaient pour limite au Nord une partie de l'Oxus, puis le Khvârizm. Le Khorassan était

(1) Josué le stylite, édition et traduction française de l'abbé P. Martin. Leipzig 1878, p. XV et XXII. La chronique de Josué, écrite vers l'an 512 s'arrête à l'année 504 ou 505 sous le règne de Kobâd. — Sur cette question des Kadisènes v. Noeldeke *Die Kadischäer* (Z. D. M. G. 1879 p. 157).

(2) L'ancien Icarus ; il est désigné dans le *Bundehehesh* sous le nom de *Balkh-roud* comme se jetant dans le *Vehroud* (*Oxus*, en arménien *Vehrot*), v. Garrez dans *Journ. asiatiq.* février 1869.

Pour les limites de l'empire Sassanide et des régions Touraniennes, v. la carte *Oströmisches Reich und Westasien* etc. dans l'Atlas de Spruner-Menke, Gotha, J. Perthes 1871.

séparé du Khvârizm (ancienne Hyrcanie et Khovarezmie jusqu'au lac Aral) 1° du côté de la mer Caspienne par le fleuve Atrek (le Σωκρυδα de Ptolémée) ou par le fleuve Tourgân (le Μζερα du même géographe) qui sortent du Sud des monts Balkhan (mod. Kouren-dagh et Kopet-dagh) et ont un cours à peu près parallèle pour tomber tous deux dans la Caspienne (1), 2° soit par l'ancien lit de l'Oxus se dirigeant vers la même mer, soit par la rivière Ongouz qui partait de l'Oxus, aux environs de Amol (Amou, Amouï ; mod. Tchardjouï) et se dirigeait à l'Ouest pour se perdre dans l'Aria palus d'Hérodote. L'existence d'une barrière naturelle ancienne (outre le désert) est certaine, car le Khvârizm est resté isolé du monde en dehors de toutes les conquêtes sassanides et de toutes les guerres du Tourân.

XIII. La question de l'ancien lit de l'Oxus (zend *Vaksha*, chin. *Fo-tsou*, ar. *Djihoun*, turk *Amou-daria*) tombant dans la mer Caspienne au lieu de finir dans le lac Aral, et aussi celle du cours de l'Yaxarte (Tanaïs, Araxe, Silis des anciens ; chin. *She-ho*, turk *Sir-daria*) qui se confondait avec l'Oxus ont donné lieu à de savantes études. Je citerai seulement l'ouvrage de M. De Goeje (2) et le mémoire de M. Edouard Blanc (3).

En 1888 un ingénieur étranger au service de la Russie, M. Lesser, a reconnu l'existence d'une première dépression dans le sable, partant de la rive gauche de l'Oxus près de Amol et se dirigeant vers l'Aria palus sorte de lac desséché dont on voit encore les traces, c'est l'ancien lit de l'Ongouz dont nous avons parlé plus haut. D'autre part, une commission

(1) Lors de l'expédition russe en Transcaspienne, le général Komaroff a visité et reconnu toute l'ancienne ligne de fortification le long de l'Atrek.

(2) *Das alte Bett des Oxus*, Leide 1875. L'ouvrage est excellent mais la carte est insuffisante. — V. aussi : Zimmermann, *Denkschrift über den unten Lauf des Oxus zum Karabugas-Haff des Caspischen Meeres* 4° Berlin 1845, et A. Jaubert *Mém. sur l'ancien cours de l'Oxus* dans le *Journ. asiatiq.* Decemb. 1833.

(3) *L'Hydrographie du bassin de l'ancien Oxus* (avec une bonne carte) dans le Bulletin de la Société de géographie. Paris 1892, p. 281 sq. — Consulter aussi Herbert Wood *The shores of Lake Aral*, avec de très bonnes cartes, London 1876 — et H. Moser *Irrigation dans l'Asie centrale*. Paris 1894, ouvrage fort intéressant et écrit avec une grande compétence.

scientifique russe qui vient de passer trois ans dans le Turkestan (1888 à fin 1890) pour examiner s'il ne serait pas possible de rétablir l'ancienne voie fluviale de la Caspienne à l'Oxus, a retrouvé les traces d'une seconde dépression du sol établissant l'existence d'un autre lit partant de Kraznovodsk sur la mer, se dirigeant, au N. E., vers le Sud de l'Aral par les lacs de Sari-Kamish et, de l'autre côté de l'Oxus, l'ancien lit de l'Yanidaria qui réunissait autrefois ce fleuve avec l'Yaxarte.

Enfin une troisième dépression, moins connue et marquée, mais d'un développement paraît-il beaucoup plus long, aurait, suivant d'autres traditions locales, servi de lit à l'Oxus depuis Kilif ou depuis Khodja Saleh (plus en amont que Tchardjouï) jusqu'à la Mer Caspienne près Ouzoun-Ada. Cette dépression porte le nom de Kilif-Daria. C'est peut-être dans cet ancien lit que se jetaient autrefois le Tedjen ou Heri-roud (ancien Arius) et le Murghâb (anc. Margus) qui aujourd'hui se perdent dans les sables. (Ed. Blanc p. 300).

Ces déplacements dans le cours des fleuves sont dûs à l'envahissement des sables et à l'obstruction des embouchures, comme aussi à la stérilité qui en a été la conséquence.

A quelle époque ont-ils eu lieu ? C'est ce sur quoi les géographes anciens et arabes n'ont rien de certain. M. De Goeje, et avant lui A. Jaubert, ont extrait tous les passages des auteurs musulmans relatifs à la mer d'Aral et à la mer Caspienne mais, comme le fait remarquer Jaubert, jusqu'au X^e siècle de notre ère, la configuration et même l'existence du lac Aral restent complètement ignorées. C'est Ibn Khordadbeh le plus ancien des géographes arabes (il écrivait en 865 de J. C.) qui nous dit que le Djihoun se jette dans la mer de Djordjân ou mer Caspienne, et Yakûbi, autre géographe qui écrivait quelques années après (en 891) dit de même que le Djihoun se jette dans la mer Caspienne qu'il appelle aussi mer de Daïlam. Ces deux assertions des auteurs arabes perdent de leur valeur si l'on songe qu'à leur époque ils ne distinguaient pas la mer Caspienne du lac Aral et qu'ils considéraient ce dernier comme une prolongation de la mer Caspienne. Les relations des géographes postérieurs

ne sont pas moins confuses et incertaines. Il n'y a que l'examen scientifique du sol qui puisse apporter quelque lumière sur cette question obscure et nous avons vu quels sont les résultats auxquels les savants russes sont arrivés.

XIV. Les frontières de la Perse du côté des Ephthalites étaient défendues par une série de forteresses (1) dont il est souvent question dans les auteurs et que les Sassanides entretenaient avec autant de soin que celles qui gardaient les défilés du Caucase (2). Le fort dont il est parlé le plus souvent et qui était probablement la clef de la mer Caspienne était la ville de *Gourgân* d'Hyrkanie, sur le fleuve de ce nom. Procope l'appelle Gorgô (Γοργω). Gourgân appartenait à la Perse depuis Ardeshir Babekân, ce fut une de ses premières conquêtes vers l'an 230 de J. C ; et ses successeurs en firent un poste de défense contre les invasions du Nord-Est. Cette ville n'est pas mentionnée dans les géographes grecs à moins que ce ne soit *Zadracarta* dont l'emplacement n'est pas certain et que l'on croit être la moderne Asterabâd qui est du reste dans le voisinage. Une autre place forte dont il est aussi question principalement chez les auteurs arméniens était la ville de *Abrashahr* le pays d'origine des Parthes (l'ancienne Nissa, mod. Nishapour) — puis Merv (Antiochia Margiana sur le fleuve Margus, mod. Murghâb) la Mourou de l'Avesta. Comme nous l'avons dit Merv fut toujours en la possession des Sassanides, c'était un poste de frontière qui ne paraît pas avoir jamais été occupé, si ce n'est temporairement, par les Ephthalites.

XV. Le Khvârizm (ancienne Hyrcanie et Khorasmie) était un pays qui s'étendait sur une longueur de plus de cent lieues entre les Monts Balkhân et le lac Aral. Ptolémée a laissé la

(1) On a retrouvé à Kizil Alân, sur les frontières du Turkestan, des vestiges d'une muraille construite par Khosroës Anouchirvân le long du fleuve Gourgân jusque sur le bord de la mer Caspienne. Ces vestiges consistent en débris de brique rouge (*kizil* en turk) qui forment de petits monticules ou *tépé*. (Exploration du général Komaroff) — v. Tabari II, p. 158.

(2) Sur la géographie caucasique à l'époque de Justinien lire les notes qui accompagnent la traduction des *Anecdota* de Procope par Isambert 1856, p. 605 et sq. Ce savant a parfaitement distingué les Huns du Caucase des Huns Ephthalites.

description de cette province qui longeait la mer Caspienne et qui était arrosée par trois fleuves se jetant dans cette mer : Le Maxera, le Socanda et l'Oxus (voir supra). Les peuples qui l'habitaient étaient les Μάξηραι, les Ἀσταθῆνοί et les Χρῆνδοι. Ptolémée cite une douzaine de villes dont aucune ne pourrait être identifiée aujourd'hui. Avant l'invasion arabe la capitale du Khvârizm était *Kâth* (appelée aussi Shahristân « capitale » dans la langue (iranienne) du pays) sur la rive droite de l'Oxus, qui était peut-être la Ὑρανία μητρόπολις de Ptolémée. Plus tard après la conquête musulmane la capitale fut transportée à Djordjania dont l'emplacement est incertain. La partie nord du Khvârizm ne fut probablement jamais occupée par les Ephthalites, elle était trop éloignée et échappait par sa situation même à toute idée de conquête. Les habitants formaient un peuple à part au teint blanc et rose, distinct des autres races de la Transoxane (1). La partie méridionale de cette contrée était au contraire sur la route du Turkestan. C'était à Amol ou Tchardjouï sur l'Oxus qu'était le passage du fleuve pour entrer dans la Transoxane ou pour en sortir ; c'est par là comme nous le verrons, que se dirige l'armée de Péroze dans sa première campagne contre les Ephthalites. Cette portion sud du Khvârizm a donc pu être occupée de tout temps par les Touraniens maîtres de la Sogdiane ou tout au moins a-t-elle été le théâtre de toutes les guerres entre les deux peuples.

Firdousi cite le Khvârizm mais il donne surtout des noms de villes ou de pays pour la Sogdiane. En fait de fleuves il ne connaît guère que le Djihoun. « J'ai coloré en rubis avec du sang l'eau du Djihoun » dit le Khagan de la Chine (le Khagan des Turcs) dans sa lettre à Khosroès Anouchirvan (*Livre des Rois* t. VI p. 259). C'est toujours sur les bords de ce fleuve que se passent les grands mouvements d'armée, c'est là qu'était la fameuse colonne érigée par Bahram Gour et qui servait de limite

(1) Telle est la remarque de Mokaddessi auteur arabe du XI^e s. cité par de Goeje *Das alte Bett des Oxus*, p. 109. — Sur l'histoire légendaire du Khvârizm v. E. Sachau *Zur Geschichte und Chronologie von Kwarizm* Wien 1873. Abd-ul-kerim *Hist. de l'Asie centrale* trad. Schefer et Riza Qouly Khan *Relation de l'ambassade au Kharezm*.

entre l'Irân et le Tourân. Firdousi cite le fleuve *Terek* que Bahram avait imposé comme limite aux Ephthalites et qui était au delà du Djihoun ; c'est peut être l'ancien Polytimetus ou un des affluents de la rive droite de l'Oxus du côté des Portes de fer (1).

XVI. Firdousi désigne la Transoxiane par différents noms : le pays des Heitalites, le pays de *Tchegan* (Djaganian, Saganian du moyen-âge) le Khotlan, le pays de Khoten avec *Goulzarrioun* pour capitale, le Tokharistan et le Kaboulistan. Il cite aussi le pays de Djadj, le pays de Tsoul, le Sogd. Tabari nous dit que le royaume de Khoushnâvâz comprenait le Gourdjistân (Khvârizm) le Tokharistan, le pays de Balkh et Badakhskan, c'est-à-dire tout le pays sur la rive gauche ou au Sud de l'Oxus ; on voit par là l'étendue des possessions Ephthalites qui, outre la Transoxane, comprenaient tout le territoire en deçà de l'Oxus, formant ce qu'on appelle aujourd'hui le gouvernement russe de la Transcaspienne, et le Turkestan afghan, jusqu'au Pamir.

Les noms de villes sont rares chez les auteurs musulmans pour la période ephthalite ; on ne cite guère que Merv, Tchatch (Tashkend ?) Balkh, Abrashar, Taleqân (ou Hathaleqân) et Koushmihan près de Merv en Transoxane ; Bokhara, Termid, Visehgerd (sur l'Oxus). Ce sont des omissions regrettables pour la géographie historique de ces contrées.

Dans un passage de l'historien arménien Sebeos cité souvent (2) il est question d'une expédition de Bahram VI Tchoubin chez les Turks que Sebeos appelle (à tort) tantôt *Thetals*, tantôt *Kouchans*. « Il s'empara, dit cet auteur, de Balkh et de tout le pays des Koushans jusqu'au delà du grand fleuve appelé Vehrot (*Vehroud*, l'Oxus) et jusqu'à la contrée nommée Kalzariou (partie de la Transoxane, le Goulzariou de Firdousi). Dans un autre passage (3) « le général arménien Sempat Bagrâtouni,

(1) v. Les cartes de la Sogdiane à diverses époques historiques dans l'ouvrage de W. Tomashek *Centralasiatische Studien, Sogdiana* 8° Wien 1877.

(2) V. notamment Garrez, *Journ. asiatiq.* février 1869, p. 172 — Brosset, *Histor. arméniens* 1874, t. I, p. 78.

(3) Garrez, op. l. p. 173.

au service de Khosroès II Parwiz fit une expédition contre les Koushans (Turcs), vers l'an 585 et campa aux environs d'Aprshahr (Nishapour). Les Koushans demandèrent du secours au grand Khaqân roi des contrées du Nord (c.-à-d. au grand Khaqân des Turcs à l'au delà du Yaxarte). Ceux-ci traversèrent le pays de Evilat (la Transoxane) et franchirent l'Oxus. Après une première défaite, Sempad reprit l'offensive, battit les Kouchans, les poursuivit jusqu'à Pahl (Balkh) et ravagea le Tokharistan, le Talaqan (Hataleqan d'Elisée, c'est-à-dire le pays des Haïetal) et campa dans la contrée de Marg (Merv) ».

Ainsi on peut se rendre compte, par cette description des pays occupés par les Turcs à la fin du VI^e siècle, de ce qu'était la domination des Ephthalites.

Dans un document intéressant publié récemment par M. James Darmesteter (1) on trouve un passage qui peut servir d'indication pour fixer l'étendue des deux empires Huns et Sassanides. « Je rappellerai, dit Tansar, que la terre se divise en quatre parties. La première est la région des Turcs qui va du couchant de l'Inde au levant de Roum.... la quatrième est la région qui a pour nom la Perse ; elle s'étend de la rivière de Balkh à la frontière de l'Aderbaidjân, de l'Arménie et du Fârs, de l'Euphrate et de l'Arabie jusqu'à l'Oman et le Mekrân, et de là jusqu'à Kâboul et jusqu'au Tokharistan ». Bien que l'auteur soit censé parler de l'époque d'Ardéchir Babekân en 230 de J. C., ce qu'il dit s'applique en réalité à l'état de choses à peu près contemporain de la fin des Ephthalites et de l'arrivée des Turcs.

XVII. Je me suis servi pour la partie historique du présent travail des auteurs byzantins, arméniens dont quelques-uns ont été contemporains — et des écrivains musulmans de beaucoup postérieurs à la période ephthalite. Parmi ces derniers c'est *Tabari* qui est le plus ancien et le mieux informé ; presque tous ceux qui sont venus après lui l'ont copié. A part les fables et les récits enfantins comme les aiment les orientaux chez qui la

(1) v. *Lettre de Tansar au roi de Taberistan* dans le *Journal asiatique* juin 1894, p. 546.

critique historique manque tout à fait, tout le fond de l'ouvrage de Tabari est rempli de renseignements de faits et d'indications qui ont tout l'aspect de la vérité, beaucoup du reste ont pu être controlés et confirmés par les écrivains grecs ou arméniens. Il en est de même de Firdousi qui écrivait vers l'an 1000 de J. C. sa vaste épopée persane connue sous le nom de *Châh nâme* « Livre des Rois ». On sait que c'est un poème historique qui raconte la fameuse lutte entre l'Irân et le Tourân pendant la période légendaire et l'époque Sassanide. Ce que nous disons plus haut de Tabari s'applique au Livre des Rois et la plupart des récits de Firdousi abstraction faite du cadre poétique et de l'exagération dont ils sont souvent entourés ou imprégnés, peuvent être considérés comme historiques. On n'ignore pas du reste que Firdousi a puisé dans les poèmes et les histoires qui existaient avant lui, notamment le *Khodâi nâme* de Danishwer écrit en pehlvi et les chroniques persanes composées sous les Sassanides (1). Firdousi lui-même dans son Introduction dit que son poème est l'expression fidèle des traditions anciennes originales qui, sans lui, seraient perdues pour nous. C'était même un des reproches que lui faisaient de son vivant ses ennemis littéraires : dans les réunions du sultan Mahmoud ils discutaient le mérite de son œuvre et prétendaient qu'il était entièrement dû à l'intérêt des sources, et nullement au talent poétique de l'auteur (2). C'est là un témoignage précieux pour nous qui ne devons voir dans Firdousi que l'historien « ennemi du mensonge et de la fausseté » comme le dit le poète lui-même. J'ai donc puisé abondamment dans le Livre des Rois, éliminant les détails oiseux et purement poétiques ; si j'en ai toutefois reproduit quelques-uns c'est qu'ils m'ont paru avoir un semblant de vérité, ou au moins, de vraisemblance et qu'ils étaient propres à nous faire connaître ces populations du Turkestan sur lesquelles nous n'avons aucun renseignement. « Même en faisant une large part aux lacunes, aux redites, aux

(1) v. J. Mohl, préface de sa traduction du Livre des Rois, t. I (édit. de 1876).

(2) Mohl, p. XXXV.

défaillances de mémoire du poète, dit M. Barbier de Meynard (1), l'érudition européenne reconnaîtra aisément toute la valeur de ses souvenirs pour reconstruire l'histoire politique, sociale et religieuse de la Perse pendant les quatre derniers siècles qui ont précédé la conquête musulmane ».

Je terminerai ces observations par une remarque : Les historiens orientaux et les Arméniens donnent presque toujours tort aux Perses dans leurs guerres avec les Huns et font au contraire ressortir la bonne foi, le respect des traités de la part de ceux-ci. Cette impartialité, remarquable surtout chez les auteurs musulmans, qui auraient dû être plutôt portés à maltraiter les Touraniens, nous a paru une garantie de certitude de leurs récits.

La période de l'histoire Sassanide qui comprend les guerres avec les Ephthalites s'étend depuis environ l'an 425 jusqu'à leur destruction par les Turcs en 557. Voici les noms des souverains de la Perse qui ont régné pendant cette période :

Bahram V Gour 420-438

Yezdegerd II Kadi 438-457

Hormizd III ou Hormisdas 457

Peroze 457-484

Balash 484-488

Kavâd ou Kobâd I 488-497

Djamasp 497-499

Kabâd restauré 499-531

Khosroës I Anouchirvân 531-579.

DEUXIÈME PARTIE.

XVIII. C'est sous le règne de Bahrâm V Gour fils de Yezdegerd (420-438) qu'apparaissent pour la première fois les Ephthalites et qu'a lieu la première campagne contre les Huns.

(1) Préface du tome VII (traduit par M. Barbier de Meynard) du Livre des Rois, p. XV.

On sait que Bahrâm (1) Gour est resté chez les Orientaux, le type du prince joyeux et ami des aventures de toutes sortes, parcourant son empire sous divers déguisements et préoccupé de rendre son peuple heureux. Mais dit Tabari, les rois qui régnaient autour de la Perse. (le Khaqân des Turcs, le Faghfour de la Chine), et qui convoitaient le royaume de Bahrâm, quand ils apprirent que les frontières n'étaient plus surveillées, résolurent de se jeter sur l'Iran. Voici comment les écrivains orientaux racontent cette invasion des peuples touraniens et la campagne qui en fut la suite :

Au bout de sept ans (de règne) c'est-à-dire en 427, le roi des Turks (le Khaqân des Ephthalites) envahit la Perse avec une armée considérable (250 mille Turks dit Tabari) (2) passe l'Oxus à Termid, ravage le Khorassan et pénètre jusqu'au cœur du royaume. A leur approche les Mobeds et les ministres s'assemblent et somment Bahrâm qui ne s'occupait que de chasse et de plaisir, de rassembler les armées et de courir au devant de l'ennemi. Bahrâm confia à son frère Narsi le commandement des troupes et s'enfuit dans les provinces de l'Ouest de l'empire c'est-à-dire. en Aderbaidjan et en Arménie.

Les Ephthalites occupèrent alors une partie de l'Iran, mais moyennant un tribut qui leur fut payé, ils arrêterent leurs ravages. Ce fut un prêtre du nom de Homaï (3) qui, muni d'une lettre du Conseil des grands Mobeds, se présenta à la cour du roi de Tourân et lui remit des présents. Il fut bien accueilli par le Khaqân qui lui donna « de l'argent chinois et de l'or » et se retira avec toute son armée dans les plaines de Merv, confiant sur la foi des Perses. Mais Bahrâm sortit de sa torpeur, il appela ses conseillers : Gustehem le pehlivan, Mihr Firouz fils de Khorzad, Mihr Berzin fils de Ferhad, Rekham roi de Ghilan, Andiman roi de Reï, ainsi que plusieurs autres seigneurs et se

(1) La forme perse de ce nom est *Varahrân* (zend *Verethragna* victorieux) gr. Οὐαράνης. *Bahrâm* est la forme arabe.

(2) Tabari, trad. Zotenberg, t. II, p. 119. — Cf. le *Modjmel et Tawârikh* (Journ. asiatique. Déc. 1841, p. 51).

(3) v. Firdousi, t. V, p. 540 et sq.

mit à la tête des troupes. D'Ardébil où il était en Arménie, il passa par Amol sur la Caspienne (1), Gourgân, le pays de Nissa et arriva à Merv. Ce fut près de cette ville, au lieu dit Kushmiham, où le Khaqân avait sa tente, qu'eut lieu l'engagement entre les deux armées. Les Ephthalites surpris par l'arrivée inattendue de Bahrâm furent complètement battus « le champ de bataille fut inondé de sang » dit Firdousi. Le Khaqân fut tué dans sa tente par Bahram lui-même et sa femme, la grande Khatoun, fut faite prisonnière. Tous les hommes de l'avant garde furent tués et Bahrâm poursuivit le restant de l'armée jusqu'à Amouï (ou Amol) sur l'Oxus ; il franchit le fleuve traversa le pays de Sogd et porta le feu dans le pays des Turcs (Transoxane). A la suite de cette victoire les Ephthalites se rendirent à discrétion et envoyèrent à Bahrâm des ambassadeurs avec ce message : « il faut qu'il y ait entre notre empire et le tien une frontière que nous devons respecter et ne pas franchir ». Bahrâm fit cesser les massacres, pardonner aux Grands et aux guerriers ephthalites qui avaient imploré sa miséricorde et il se contenta de leur imposer une contribution de guerre (2). Il fit ensuite construire sur les bords du Djihoun près Amouï (3), une colonne en pierre et en chaux (d'après Firdousi — en airain et en plomb fondu suivant le Modjmel p. 517) et déclara que personne ni du pays des Turks ni du pays des Khaldj (4) ne devait la dépasser pour se rendre dans

(1) C'est à tort que D'herbelot dit que Bahrâm prit par Derbend puis le Nord de la Caspienne et le Khvârizm pour surprendre les Huns par derrière ; la route n'était pas praticable, v. De Guignes *Hist. des Huns*, t. II, p. 327.

(2) v. Tabari, trad. Zotenberg II, p. 120, trad. Noeldeke, p. 101.

Firdousi, t. V, p. 545. — Kushmihan est mentionné dans les géographes arabes. C'est bien là qu'eut lieu la bataille et non à Reï comme le dit à tort Maçoudi (*Prairies d'or*, t. II, p. 190). — v. Modjmel, p. 517. — Malcolm, *Hist. de la Perse* trad. franç. 1821, t. I, p. 171. — G. Rawlinson, *The seventh great oriental monarchy (Sassanian)*. London 1876, p. 296. D'après Garrez (*Journ. asiat.* févr. 1869, p. 181) le mot de *Kushmihan* viendrait de *Kushan-mihan* « demeure des Kouchans ».

(3) Près d'un endroit appelé *ferbar* d'après Aboulfeda. V. Deguignes, t. II, p. 327.

(4) Les *Khaldj* ou *Khaledj* étaient une tribu turque comme les *Ghori* (ou Ghouz) établis de l'autre côté de l'Oxus, on les retrouve plus tard sous le nom de Khaldjis dans l'Afghanistan. V. J. Darmesteter *Chants populaires des Afghans* 1890, Introd. p. CLXIII.

l'Irân sans la permission du roi et que le Djihoun devait former la frontière. Un guerrier persan nommé Shamar fut nommé vice roi du Tourân avec le titre de *marzban-i kushan* (1).

XIX. Après cette victoire, Bahrâm retourna dans l'Iraq et fit porter dans le temple du feu de l'Aderbaidjan (probablement la ville de Shîz) tous les trésors et pierres précieuses ainsi que la couronne du Khaqân qui servirent à orner les murs du temple. La femme de ce dernier, la grande Khatoun qui était prisonnière fut préposée au service du temple (2). Bahrâm fit ensuite expédier des lettres dans toutes les villes de l'empire annonçant sa victoire sur les Ephthalites et la paix qu'il avait faite avec tous les voisins. C'est ce qui explique les paroles de l'empereur de la Chine rapportées plus loin disant qu'il était l'allié du roi de l'Irân.

De leur côté les souverains des contrées orientales envoyèrent, dit Mirkhond, (3) des lettres et des ambassadeurs à Bahrâm pour obtenir la paix et faire alliance avec lui. C'est à cette époque que pénétrèrent dans la Transoxane les monnaies d'argent Sassanides et celles de Bahrâm V servirent de type aux pièces qui furent frappées ensuite pendant plusieurs siècles et que l'on appelle les monnaies des *Khuddat* de Bokhara (4).

Tel fut le résultat de la première rencontre entre les Ephthalites et les Sassanides ; si je me suis étendu avec quelques détails sur cet événement c'est qu'ils sont peu connus et que les relations que nous possédons sur ces guerres du Tourân et de l'Irân sont trop rares pour être négligées. Les auteurs orientaux se sont presque tout copiés ou ont dû puiser à la même source car la plupart des renseignements qu'ils nous donnent sont les mêmes ; le fond de l'histoire doit être vrai, il n'offre

(1) *Marzban* a le sens exact de l'all. *markgraf* et du franç. *marquis* « chef des frontières, des marches ». V. Noeldeke, p. 102. *Koushan* a le sens ici de *Heithal* (epthalite). *Marzban* est transcrit par *Ma-sse-pan* chez les historiens chinois.

(2) Firdousi, t. V, p. 553. — Tabari, t. II, p. 121.

(3) Mirkhond, p. 337.

(4) V. mon article sur les *Monnaies Touraniennes* dans la *Revue Numismatique* 1891 et dans le *Journ. Asiatiq.* avril 1892.

du reste rien que de très vraisemblable. Malheureusement le nom du Khaqân vaincu à la bataille de Kushmihan ne nous a pas été conservé par les historiens (1).

XX. C'est à la suite de cette guerre et, dit Mirkhond « la paix étant ainsi rétablie, que Bahrâm retourna dans la ville où était le siège de son empire. Quelque temps après il entreprit son voyage dans l'Inde ». Le roi de cette contrée était *Shengil* ou *Shenkil* (2) et son royaume s'étendait entre Kanoudj et l'Indus. Bahrâm lui adressa une lettre pour lui rappeler que l'Inde avait toujours payé tribut à l'Iran et il s'intitulait « le grand roi Bahrâm, maître du monde, l'adorateur de Dieu (des Yzeds), l'héritier du trône des Keïanïdes, fils de Yezdegerd etc. » (3). Après plusieurs exploits et combats destinés à montrer sa bravoure, Bahrâm épouse *Sepinoud* ou *Sinoud* la fille du roi et s'enfuit avec elle, la nuit, du palais de Kanoudj pour gagner ses Etats. Une fois installé sur le trône de l'Iran, Bahrâm reçoit à son tour la visite de Shengil, qui, accompagné des sept rois de l'Inde, vint jusqu'à la ville de Nahrevan où Bahrâm donna de grandes fêtes en son honneur et le reçut avec éclat (4).

Etant encore dans l'Inde à la cour de Shengil, Bahrâm reçut à l'occasion de son mariage, une lettre du Faghfour de la Chine dont Firdousi nous a laissé la teneur qui est sans doute une fiction poétique, mais dans le protocole est intéressant ; elle était adressée « de la part du roi du monde, chef des hommes illustres à l'envoyé perse qui est arrivé à Kanoudj ». Dans cette lettre le Faghfour invitait Bahrâm à venir le voir dans son empire, ajoutant : « il n'y a pas de honte pour toi à venir chez moi puisque je suis en paix avec le roi de l'Iran ».

(1) Cunningham pense que le nom de ce souverain serait le *Solien-Khan* des auteurs chinois, fils de Tatân ; mais Solien-khan était un prince des Jouan-Jouan et non un Ephthalite (v. Cunningham *Coins of the Indo Scythians* 1889, p. 21).

(2) D'après Firdousi (VI, p. 15) et le Modjmel, p. 516. D'après Maçoudi (*Prairies d'or*, II, p. 191) ce prince s'appelait *Shabarnah*. Aucun de ces noms n'a une tournure sanscrite.

(3) Firdousi, VI, p. 16.

(4) Firdousi VI, p. 50 et sq. La ville de Nahrewan est inconnue.

Bahrâm déclina cette invitation et lui répondit même une lettre humiliante (1).

Ces événements racontés avec beaucoup de détails par Firdousi, reposent évidemment sur un fond de vérité. Les rapports des Sassanides avec l'Inde existaient depuis longtemps, car déjà, vers l'an 305, Hormisdas II était venu à Kâboul et avait épousé la fille du roi de ce pays qui était un Kouchan (Yue-tchi). Il est vrai qu'il la fit tuer quelque temps après parce qu'elle était stérile (2). Il existe une monnaie en cuivre d'Hormisdas portant, au revers, le Dieu Çiva avec le bœuf nandi symboles qui témoignent précisément de ces rapports entre les deux pays (3). Le voyage de Bahrâm et son mariage avec une princesse de Kanoudj sont donc très vraisemblables, de même que la visite de Shengil.

XXI. Bahrâm V meurt en 438 et a pour successeur Yezdegerd II *Kadi* (prince) qui règne jusqu'en 457. Ce prince entreprit plusieurs campagnes contre les Ephthalites ; mais ni les auteurs grecs ni les auteurs musulmans ne parlent de ces guerres qui seraient restées ignorées pour nous sans les historiens arméniens : Elisée, Lazare de Pharbe et Vardan (4). Voici le résumé des expéditions contre les Ephthalites d'après ces auteurs :

Etant en paix avec les Grecs, Yezdegerd II résolut de faire la guerre aux Kouchans (Huns Ephthalites). Depuis la 4^e jusqu'à la 11^e année de son règne (442-449) il entreprit chaque année une campagne contr'eux, et fonda dans le pays d'*Apar* (*Abrshahr* de Moïse de Khoren et de Sebeos (mod. Nishapour l'ancienne Nissa comme on l'a vu plus haut), une ville où il résidait pendant la durée de ses expéditions. La 1^{re} de ces campagnes eut lieu en 442. Les Mobeds se réunirent en grand

(1) Firdousi VI, p. 39.

(2) Ni Firdousi ni Tabari ne parlent de ce mariage d'Hormisdas II, mais d'autres auteurs le mentionnent, v. notamment Mirkhond *Hist. des Sassanides*, trad. de Sacy (1793), p. 304.

(3) v. Ed. Thomas *Unpublished coins of Sassanidae* 1852. (Num. chron.).

(4) V. Patkanian *Hist. des Sassanides d'après les Histor. arméniens* dans le *Journ. asiatiq.* mars 1866 — Victor Langlois, *Collect. des Histor. arméniens* t. II, trad. d'Elisée et de Lazare.

conseil et dirent à Yezdegerd : « les Yzeds (dieux) t'ont donné la puissance et la victoire et ils exigent que tu réunisses sous une seule loi tous les peuples qui vivent dans ton empire. Lève tes troupes, rassemble tes soldats, marche sur le pays des Kouchans, réunis tous les peuples et établis-toi au-delà des portes du Caucase⁽¹⁾ et de Balkh. » Le roi rendit alors un décret de convocation dont Elisée contemporain et témoin oculaire a pu avoir une copie et dont voici le texte :

« A toutes les nations de mon empire, aux Ariks et aux « Anariks (Ariens et Anariens *Aïran va Anirân* des monnaies) « Salut et bienveillance de notre part. Soyez heureux car nous « le sommes aussi avec l'aide des Dieux..... et exécutez promptement ce que nous vous ordonnons. Nous avons conçu le « projet formel de nous rendre dans les contrées de l'Orient et « de reconquérir avec l'aide des Dieux l'empire des Kouchans. « Dès que vous aurez reçu ce décret, réunissez sans retard la « cavalerie et venez me rejoindre dans la province d'Apar. »

XXII. Cet édit fut promulgué dans tout l'Iran et chez les peuples tributaires de la Perse tels que les Arméniens, les Ibères, les Aghouank (Georgie) ; tout le monde répondit à l'appel du roi. Dans la grande Arménie notamment, on fit (dit Elisée) une levée de nobles, de fils de nobles, d'hommes libres et de personnes du sang royal. Tous les peuples chrétiens qui entouraient l'empire prirent part à ces guerres contre les Kouchans. Yezdegerd en voyant l'organisation et la multitude de gens qui étaient venus volontairement pour renforcer son armée se montra très satisfait de ce concours. Il se mit à la tête de ces troupes et fit irruption sur les terres du pays des Huns..

Elisée ne nous donne aucun détail sur cette première guerre qui dura sept ans ; il nous dit seulement que Yezdegerd ne put réussir à soumettre les Kouchans. Il ajoute que la manière de se battre des Kouchans était la suivante : S'avancant au combat sans ordre ni règle, ils choisissaient le moment favo-

(1) Yezdegerd fit aussi une expédition contre les Huns du Caucase.

nable pour fondre sur une aile de l'armée ennemie, la taillaient en pièces et disparaissaient ensuite subitement (1). Au commencement de la 12^e année de son règne (450) il fit une nouvelle levée considérable de troupes et pénétra par Amouï dans la *ergir italagan* c'est-à-dire « la terre des Ephthalites. Le roi de cette contrée (Elisée n'emploie pas une seule fois le mot *Khaqân* — Lazare, l'appelle le *roi de Tsoul*) n'eut pas le courage de livrer bataille : se retirant dans les lieux les plus inaccessibles du désert de Khalatta et du Kizil-koum, il parvint à échapper par la fuite avec toute son armée. D'après Lazare il y eut une bataille à Merv-i roud. Yezdegerd se contenta de ravager les provinces et les campagnes, de piller les châteaux et les villes et de s'emparer des habitants pour les réduire en esclavage. Il fonda cependant la ville de Shahrîstân-i Yezdegerd (c'est-à-dire ville de Y.) dont l'emplacement est inconnu (2). Cette expédition fut considérée comme une victoire et pour rendre grâce aux Dieux, Yezdegerd excité par les mages, ordonna des persécutions contre les chrétiens d'Arménie. Elisée nous a laissé à cet égard des renseignements fort curieux et que l'on ne trouve nulle part sur la religion des Perses, les pratiques du magisme, les mœurs et les usages de la cour des Sassanides. D'autre part il nous apprend que, malgré les persécutions cruelles et sanglantes, le christianisme pénétrait peu à peu dans l'Iran où l'on construisait des chapelles et des monastères ; de l'Iran jusque dans le pays des Kouchans, les parties méridionales de l'empire et jusqu'aux Indes. Ces constatations au point de vue de l'expansion du christianisme sont importantes à signaler, au moins en ce qui concerne le « pays des Kouchans » c'est-à-dire le Turkestan ; elles coïncident avec ce que nous savons par les écrivains syriaques sur les églises chrétiennes de l'Asie centrale et nous montrent que l'écriture nestorienne, celle qui est considérée comme l'origine de l'alphabet ouïgour, a pu pénétrer chez les Ephthalites dès le V^e s. et s'y implanter à côté de l'écriture araméenne qui remontait à

(1) V. Patkanian p. 166, Lazare p. 306.

(2) Noeldeke p. 113 note.

l'époque arsacide et de l'écriture pehlvie qui avait été introduite tout récemment par les relations avec Bahrâm Gour.

Dans la seizième année de son règne, en 454, Yezdegerd déclara de nouveau la guerre aux Ephthalites qui avaient recommencé leurs incursions sur le territoire perse, mais, étant tombé dans une embuscade, il fut complètement défait par les Touraniens et obligé de battre en retraite. Les Kouchans dispersèrent les soldats perses en leur infligeant une sanglante déroute dit Lazare de Pharbe. Yezdegerd se vengea de sa défaite sur les chrétiens et fit massacrer la plupart des Arméniens qui étaient retenus prisonniers depuis plusieurs années dans les forteresses du Khorassan (1). Le lieu où un certain nombre de ces malheureux fut mis à mort était hors de la ville de Nishapour dans le bourg de Raven (Ravanser) (2).

(A suivre.)

ED. DROUIN.

(1) Elysée p. 236, Lazare p. 306.

(2) Voir Barbier de Meynard *Dict. géogr. de la Perse*, 1861 p. 256 — Lazare, p. 312.

M. BOETTICHER CONTRE SCHLIEMANN.

A différentes reprises déjà le « *Muséon* » s'est occupé de la question de *Hissarlik* où M. Schliemann a cru découvrir les ruines de la ville de Troie tandis qu'en réalité il n'a trouvé qu'une nécropole à incinération. Il nous paraît que les preuves péremptoires qu'a fournies M. Bötticher, devraient convaincre tout homme de bon sens et de bonne volonté que l'ancienne Troie ne pouvait être enterrée sous les ruines de Hissarlik-Tépé, que les fouilles qui y ont été pratiquées et dont nous sommes loin de nier l'importance, ont été méconnues par Schliemann et ses admirateurs. Mais il n'en est pas ainsi. Certains savants à tendance qui cherchent partout des preuves à l'appui du système de Darwin qu'ils ont, du reste, poussé à l'extrême dans ses conclusions, ont même voulu s'emparer des résultats des fouilles que M. Schliemann a faites à Hissarlik-Tépé pour prouver cette fameuse évolution de la civilisation humaine, depuis la civilisation primitive de notre ancêtre simiesque (sic !) à travers les âges de pierre, de bronze, de fer jusqu'au XIX^e siècle, âge de l'électricité. Malheureusement pour les savants défenseurs de cette série de progrès, les preuves qu'ils allèguent à l'appui de leur système, ne sont pas toujours à l'abri d'adversaires indiscrets qui voudraient aussi examiner par eux-mêmes, et qui ont souvent le tort de battre en brèche et de renverser les preuves peu solides, et qui vont même jusqu'à publier les résultats de leurs investigations et de leurs études. Naturellement une telle hardiesse n'allait pas toujours à M. Schliemann, Virchow, Dörpfeld, etc., après avoir essayé de passer sous silence les attaques de M. Bötticher, de feindre de ne pas connaître ses arguments, de les

couvrir du ridicule, de l'ironie et d'autres procédés aussi scientifiques, ont dû à la fin en tenir compte, en rechingnant, il est vrai, lorsque M. Bötticher eut donné assez de publicité à ses études pour montrer la fameuse question de *Hissarlik-Troie* dans toute une autre lumière. La bataille est du reste perdue pour M. Schliemann et « tous les efforts et découvertes que puisse faire son successeur et coopérateur M. Dörpfeld ne pourront plus servir à regagner le terrain perdu (1). »

Après avoir publié une étude de M. Bötticher, le *Muséon* a donné il n'y a pas longtemps un compte-rendu de deux articles de ce même auteur. Pour tenir nos lecteurs au courant de la question, nous analyserons ici encore plusieurs articles du même savant parus dans les livraisons de Sept. 1893, Avril et Mai 1894 de la Revue : « Allgemeine Konservative Monats-schrift für das christliche Deutschland » — Leipzig, chez « Ungleich.

M. Bötticher lui-même dit du premier de ces articles, l. c. Sept. 1893 « Trojanisches, choses de Troie » ce qui suit :

« Cet essai est appelé à être d'un haut intérêt au moment même où la question de Troie va prendre une tournure fatale pour l'explication donnée par Schliemann et Dörpfeld. Par suite de nouvelles fouilles pratiquées cet été (1893) et auxquelles a assisté un député du Ministère des Cultes envoyé par le Gouvernement Prussien, le Prof. Dr Dörpfeld, aide pendant de longues années de M. Schliemann et son défenseur, s'est vu forcé à renverser toutes les théories dont il s'était constitué le champion. Ce n'est plus la deuxième ville, comme le croyait M. Dörpfeld en 1882 — et il déclare lui-même qu'il pensait ainsi tout d'abord, expression vraiment naïve — mais c'est la sixième ville de Schliemann (2) qui serait maintenant l'ancienne Troie. Ironie du sort ! Tout d'abord donc M. Dörpfeld n'a pas reconnu le véritable état des choses bien qu'il invitât solennellement, vers la fin de l'hiver, le

(1) Cf. « Trojanisches » dans la Revue « Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland » Sept. 1893, p. 972.

(2) Les villes sont comptées de bas en haut.

« monde entier à se rendre à Troie pour se convaincre, *parce que*, comme il dit, *beaucoup d'opinions erronées étaient encore répandues sur l'état et la signification de ces ruines* ».

Dans l'article de la Revue citée plus haut, Sept. 1893, M. Bötticher sous le titre « Trojanisches, choses de Troie » résumant en partie ses études antérieures, s'attache surtout à prouver deux thèses, qu'on s'est trompé d'abord sur la portée et la signification des objets trouvés au cours des fouilles faites à *Hissarlik-Tépé* et qu'on a ensuite méconnu l'emplacement même où les fouilles ont eu lieu en l'identifiant avec celui de l'ancienne ville de Troie. Ces deux affirmations une foi prouvées il ne peut plus être question de la thèse de feu M. Schliemann ni de celle de son successeur M. Dörpfeld.

I. SCHLIEMANN ET SON ÉCOLE ONT MÉCONNU LES OBJETS TROUVÉS A HISSARLIK-TÉPÉ.

1° Les *vases préhistoriques en argile trouvés* à Hissarlik n'ont pu servir à l'usage domestique et ordinaire de la vie, parce que, étant poreux, ils ne pouvaient contenir un liquide quelconque; d'autres provisions qu'on aurait voulu y conserver, s'y seraient corrompues à moins que le climat n'eût été excessivement chaud; les fruits comme le blé, les fèves, etc. y auraient germé.

Le seul usage qui dans la vie ordinaire eût été possible pour ces vases, aurait été d'être employés comme réfrigérateurs pour l'eau — usage encore en vogue en Orient dans les climats chauds où ces vases sont connus sous le nom de « Alkarazza ». Cependant tous ces vases poreux n'ont pu servir à cet usage, car le nombre en serait excessif, parce qu'ils se trouvent en aussi grande quantité dans les pays plus septentrionaux et qu'ils présentent une variété de formes très considérable.

Comme l'impossibilité d'utiliser ces vases poreux, dans la vie domestique a été niée par Virchow et son école (Cf. les « Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft » depuis 1884 et « Ausland » 1885, 24 et 1886, 8 sq.), M. Bötti-

cher a prouvé sa thèse par les expériences faites au mois d'Août 1888 dans le Musée National de Munich, sur des vases antiques qui s'y trouvaient et a publié les résultats obtenus dans le "Jahrbuch für Lothringische Geschichte und Altertumskunde" (Metz 1889), mais les adversaires de M. Bötticher ont ou dénaturé ces résultats acquis ou les ont passés sous silence jusqu'à ce que, sur les réclamations de Bötticher les mêmes expériences eussent été reprises dans le Musée Provincial de Berlin. Comme alors les résultats obtenus furent les mêmes, savoir que ces vases perdaient de 30 à 90 % de leur contenance d'eau dans les quarante-huit heures, lorsque le temps était sec, et dans douze jours, lorsque le temps était humide et pluvieux, les adversaires durent se rendre à l'évidence des faits. Mais ils ne se tinrent pas pour battus, ils cherchèrent des explications plus ou moins fantaisistes, les unes plus invraisemblables que les autres, en disant que les anciens avaient rendu ces vases étanches en les entourant de gypse, de suie ou en les frottant de graisse — procédés inefficaces — ou en prétendant que ces vases, ayant été enterrés pendant quelque mille ans avaient subi, selon les lois physico-chimiques (lesquelles ?) l'influence de l'humidité de la terre, et auraient été ainsi transformés en vases poreux, ou du moins auraient été rendus beaucoup moins étanches. Cette explication n'a aucune valeur, car les vases trouvés dans les tombeaux égyptiens, à l'abri de l'humidité dans un climat très chaud et très sec, aussi anciens que ceux de Hissarlik pour le moins, de même que les vases fabriqués actuellement en Orient ou chez nous, montrent la même porosité.

Dans ses explications M. Virchow se montre encore peu au courant des principes de la céramique. L'argile, selon l'usage qu'on doit en faire en céramique, se divise en deux classes, à savoir l'argile lourde difficilement fusible et l'argile légère, facilement fusible. Cette dernière seule, grâce à la plus grande quantité d'alumine qu'elle contient peut être utilisée à fabriquer des vases glacés, non poreux, parce qu'elle se fond à un degré de chaleur relativement bas, tandis que l'argile lourde ne peut

se vitrifier à ce degré de chaleur à moins qu'on n'y ajoute des ingrédients qui la rendent plus fusible. Si l'on exagérait le degré de chaleur, les vases formés d'argile lourde, au lieu de se vitrifier éclateraient sous l'action du feu de même que les vases en argile fusible. Or donc, les vases en argile lourde resteront toujours poreux. D'après cela il est donc complètement faux de dire avec M. Virchow que les anciens n'avaient pas su produire des vases non poreux, parce qu'ils ne pouvaient produire le degré de chaleur nécessaire. Qu'ils savaient en fabriquer et qu'ils connaissaient parfaitement la technique de la poterie céramique, cela ressort du fait bien connu qu'ils en ont réellement fabriqué, comme nous en voyons du reste dans les musées des différents pays, par ex. au *British Museum*, à Paris, Rome, Munich, Trèves et Cologne. Dans ces musées il y a des vases non poreux, vitrifiés, de l'Assyrie, de l'Egypte, de l'Etrurie, de la Grèce et de Rome. Les collections de Schliemann lui-même contiennent des tessons de vases vitrifiés. D'après le système préconçu de Virchow ces vases ont été primitivement poreux et plus tard (!) et par hasard (!) seulement ces vases ont été exposés à une chaleur plus forte et ont reçu la glacière.

Les patrons des « investigations anthropologiques modernes » avaient besoin de prouver les progrès incessants et par période de la civilisation et partant les faits devaient plier devant leurs systèmes darwinistes.

La réalité est toute autre. D'après les idées des peuples antiques les défunts retrouvaient dans l'autre monde les objets déposés dans leurs tombeaux, sous une forme très belle et très parfaite. Pour s'épargner beaucoup de peine et de frais, ils déposaient donc dans les tombeaux des objets de peu de valeur, ils peignaient sur les murs et parois des tombeaux les aliments dont les défunts pourraient avoir besoin : de cette façon il y avait anciennement une industrie particulière, l'*industrie des dons funéraires* qui imitait grossièrement les objets ordinaires de la vie destinés à être déposés dans les tombeaux, et on y employait les matières les moins chères afin de pouvoir fournir

à vil prix ces choses appartenant au culte des morts. Car la valeur de ces objets importait peu, puisqu'ils devaient être transfigurés dans l'autre monde. Mais il importait aussi que ces dons funéraires fussent d'une durée non seulement très longue, mais éternelle. S'ils se perdaient, s'ils étaient détruits, les défunts les perdaient aussi et ne pouvaient plus s'en servir dans l'autre monde; partant ils revenaient irrités pour vexer les vivants. Or les matières dont on se servait dans l'antiquité pour arriver à ce but, étaient l'argile et la pierre; elles possédaient les deux qualités de bon marché et de durée infinie. C'est en argile et en pierre que l'industrie des dons funéraires imitait grossièrement les objets en métal des usages domestiques pour servir d'emblèmes et de simulacres.

C'est ainsi aussi que s'explique la grande quantité d'objets funéraires trouvés et la rareté des objets d'usage réel en argile, avec glaçure vitrifiée. Les objets déposés dans les tombeaux étaient plus facilement conservés, puisqu'ils étaient soustraits à ces influences destructrices auxquelles étaient continuellement exposés les ustensiles des vivants.

Une autre erreur commise dans l'explication de certains vases à figures semblables à ces canopées des anciens Egyptiens, a donné lieu à l'idée exprimée dans le livre de Schliemann à savoir que les vases fabriqués pour l'ornementation des maisons auraient pu, à l'occasion, servir d'urnes funéraires. Déjà il y a dix ans, dans la *« Zeitschrift für Ethnologie »* de Berlin (cf. 1883, p. 157 sq. tab. IV) M. Bötticher avait prouvé que ces sortes des vases de n'importe quelle provenance, forment trois classes : selon qu'ils présentent une figure d'oiseau, ou un type mixte (oiseau à oreilles d'homme) ou un type humain caractérisé par la bouche. Ces trois types sont les emblèmes de l'âme. Ils servaient uniquement comme urnes funéraires.

Autres erreurs et faits méconnus. Les vases semblables à nos théières à un tuyau ou à plusieurs tuyaux ont été expliqués par Schliemann comme *« vases à biberons pour les bébés de Troie »* (!!!)

Il en est de ces vases comme des vases doubles ou triples qui

servaient comme vases à libations et offrandes dans le culte des dieux ; comme tels ils sont du reste représentés sur les monuments égyptiens dans la main des Pharaons et des prêtres. (Cf. « Zeitschrift für Ethnologie » 1883 p. 159, tabl. IV ; « Ausland » 1884, n° 15. — « Compte rendu du congrès anthropologique de Paris 1889 »). Ces vases à plusieurs tuyaux ne pouvaient servir à l'usage domestique, parce qu'il était impossible d'y verser un liquide ; du reste le café et le thé étaient encore inconnus dans la haute antiquité. Ces vases à tuyaux multiples, ainsi que les vases doubles ou triples étaient destinés à offrir des sacrifices à plusieurs dieux à la fois, pour ne pas rendre jaloux l'un ou l'autre d'entre eux.

Tous ces faits ont été méconnus et on a construit avec ces objets trouvés dans les fouilles un monde fantaisiste, une véritable *fata morgana*.

2° Si l'on a méconnu la destination des vases trouvés à Hissarlik, on a aussi mal apprécié la destination des nombreuses rondelles (25000) en argile, pierre et verre trouvées dans ces fouilles. Selon Schliemann ces rondelles servaient aux femmes pour filer la laine. Dans l'antiquité on n'usait pas de rouet à cette fin. La fileuse tenait la quenouille de la main gauche, en retirait les fibres de la main droite et les tordait en fil entre le pouce et l'index. Mais avant de pouvoir filer ce fil sur la bobine, il fallait l'affermir en le tournant.

A cet effet la bobine attachée au fil était pourvue d'une espèce de bouton ou rondelle à laquelle on imprimait un mouvement de rotation ; par ce mouvement le fil s'affermissait. Ces rondelles devaient être faites d'une matière légère afin de ne pas rompre le fil. A Hissarlik on a trouvé jusqu'à 25000 rondelles en pierre, argile etc. ; il y en avait qui étaient clouées aux murs. Or ces rondelles ne pouvaient être utilisées pour filer, car d'abord il y en a qui étaient trop grandes, ou trop lourdes, d'autres trop petites, et qui n'avaient pas même la grosseur d'une perle. Ensuite il y en avait qui avaient des trous beaucoup trop larges pour être mises à une bobine. Ces rondelles n'étaient, ne pouvaient être que des dons funéraires représentant le fil de

la vie que filaient les Parques. Déjà en 1884 ("Ausland" n° 15) et en 1889 ("Compte-rendue du Congrès Anthrop. de Paris") M. Bötticher avait prouvé à l'évidence cette thèse par la comparaison de plusieurs tombeaux égyptiens, asiatiques et européens. Donc tout ce que Schliemann et consorts en ont dit, appartient au domaine des fables.

3° Schliemann et son école a encore méconnu les outils trouvés à Hissarlik comme couteaux, clous, tarières, marteaux et haches en argile qui ont été découverts aussi en grand nombre dans les tombeaux de l'Italie, de l'Etrurie et du Nord de l'Europe, et à Babylone. (Cf. Rawlinson, *Ancient Monarchies* I p. t. 20, Faylor, *Journal of the Royal Asiatic Society* vol. XV, p. 404 sq.); ils ne peuvent nullement être employés dans la vie ordinaire.

Pour ce qui regarde les outils en pierre, il y a une distinction à faire. Parmi eux il y en a qui ont servi et d'autres qui ne pouvaient être utilisés. Pour déterminer cette spécification, on doit avoir égard à leurs formes et leur force. Parmi eux il y en a qui ne sauraient être employés, ce qui ressort facilement du simple examen de ces marteaux etc. Ce sont là, des *simulacres*, des *emblèmes* servant de dons funéraires. Mais conclure de là, comme on l'a fait que chaque peuple a passé un âge de pierre etc. n'est pas en accord avec les faits. Ces types tels qu'on les conserve dans nos musées, montrent à l'évidence qu'ils sont des imitateurs d'outils en métal, car en donnant une telle forme à des outils en pierre, on les rend impropres à l'usage tandis que avec les mêmes formes les objets en métal peuvent être très bien employés dans la vie pratique.

(A continuer.)

D^r E. SCHILS.

POÉSIES HONGROISES.

TOLDI.

POÈME EN 12 CHANTS.

Toldi est une œuvre qui tient le milieu entre le simple récit rythmé et le poème épique. C'est un petit poème héroïque du genre simple. Son nom est celui du personnage principal de ce drame historique. Toldi, ou Miklos Toldi est un des héros populaires de la Hongrie du moyen-âge. Ses exploits, les actes de sa force prodigieuse sont consignés dans les Chroniques, dit son chantre moderne. Ces chroniques restèrent conservées uniquement dans la tradition populaire jusqu'à ce que Ilowai en eût fait le sujet d'un premier poème, dont il plaça le héros sous le règne de Louis le Grand (1). Il avait pris les principaux faits de son épopée, comme il le dit lui-même, dans les chants historiques et populaires, les Chroniques rimées. C'était en 1574. Après Mathias Corvin et son époque glorieuse, le peuple créa de nouvelles aventures et transporta son Toldi parmi les compagnons du grand roi. Dans les poésies populaires recueillies par Ilowai les bardes célébraient surtout les prodiges de la force musculaire du favori du peuple.

J. Arany reprit le sujet traité plus simplement par son prédécesseur et composa le petit poème dont nous allons donner à nos lecteurs de longs extraits.

Le poème de Toldi fut accueilli avec grande faveur en Magyarie ; il fut couronné par la célèbre société de Kisfaludy et fonda la renommée du poète.

Arany eut une vie assez tourmentée. Doué de grands talents,

(1) Louis d'Anjou qui régna glorieusement de 1342 à 1382.

il composait déjà d'assez beaux vers, lorsqu'il n'était encore qu'à l'école. Connaissant à fond la littérature hongroise, il comprit l'esprit nouveau dont elle devait être pénétrée. Né à Nagy-Falu (1) en 1817 d'un père peu favorisé de la fortune, il fit péniblement ses études.

A 19 ans il quitta le collège et s'engagea dans une troupe d'acteurs. Mais il y souffrit de la faim ; aussi revint-il au logis et y prit un notariat. Mais la Muse l'emporta. En 1845 un petit poème comique qu'il avait composé pour occuper ses loisirs fut couronné par la Société Kisfaludy. En 1847 il donna au public « Le siège de Murany ». Survinrent les temps de trouble. Pendant cette période il ne composa que des petites pièces détachées. De 1850-1860 il livra au public de nouveaux récits poétiques et notamment le *Toldi esteje* ou « Soir de Toldi », récit des derniers exploits du héros. D'autres poèmes du même genre suivirent encore avec des odes, des ballades, des chants divers jusqu'à la mort du poète qui survint en 1882.

Dans son poème de Toldi, Arany ne cache point ce qu'il doit à Ilowai ; en tête de chaque chant il a placé deux vers de ce poète comme indication du sujet de chaque partie. Le poème d'Ilowai avait 400 vers, celui d'Arany en compte 1540. L'invention y est donc très étendue. Toldi, modèle de piété filiale, semble même être une conception propre à l'auteur moderne.

Le poème de Toldi a été traduit en allemand par Moritz Kolbenheyer. Mais il l'a été en vers ; ce qui veut dire que le traducteur s'est vu constamment obligé de s'éloigner de son texte dont on ne retrouve parfois presque rien dans la version.

Notre traduction est faite, comme précédemment, vers à vers ; mais nous ne nous sommes pas fait scrupule de modifier, en certains cas, la tournure des phrases et les expressions, quand les exigences du style français nous imposaient cet écart.

(1) Du district d'Arva, au nord de la Hongrie.

CHANT I.

I.

1. Sous l'ardent soleil brûlent les plantes du désert ;
Les essaims de cigales y broutent épuisées par la chaleur.
Point de tiges d'herbe isolée qui s'élève parmi les chaumes.
Pas une main de verdure dans les champs de ce vaste domaine.
2. A l'ombre fraîche des meules quelque douze serviteurs
Ronflent comme si c'était, de règle (1), leur travail principal..
Mais quoi cependant ! vides ou à moitié chargés
Les grands chariots à foin sont là tout autour.
3. Mince est la colonne du puits avec son cou de grue si étroit
Sur laquelle il regarde dans le gouffre et contemple l'eau.
On croirait voir un moucheron géant
Qui suceraient le sang des vastes campagnes.
4. Près de leur auge les bœufs se reposent altérés.
Les taons s'élèvent, leur faisant une guerre acharnée.
Mais bien que Lacko prenne au cou ses valets (2),
Il n'en est aucun qui puise l'eau dans ces hautes citernes.

II.

1. Un travailleur, un seul en la région est prêt au labeur (3),
Aussi loin que l'œil peut atteindre en la campagne déserte, et
[dans l'air lointain.
Un sommier (4) d'un poids terrible branle sur sa large épaule.
Cependant le premier duvet n'est point encore sur le menton du
[jeune gaillard.
2. Sur la large route il regarde fixement au loin, bien loin.

(1) D'après l'ordre des travaux.

(2) Litt. soit assis sur le cou. *Lacko* diminutif familier de *Ladislas* désigne d'une manière plaisante le campagnard hongrois. C'est le *Garo* magyar.

(3) Litt. sur ses jambes.

(4) Le gros et long bois qui sert à tenir le foin sur le chariot.

Comme si l'ardent désir (1) l'emportait au delà, dans d'autres
 Chacun croirait voir devant soi une colonne [champs
 Élevée sur une petite colline avertissant du chemin à suivre (2).

3. Mais bon jeune homme ! pourquoi es-tu là arrêté au feu du jour ?
 Vois : les autres dorment à l'ombre fraîche des meules.
 Le chien de garde grommèle en s'agitant dans la campagne ;
 Pour le monde entier, il ne chasserait point la souris.
4. Ou bien n'as-tu jamais vu, peut-être, un tourbillon,
 Semblable à celui qui t'enveloppe en un instant,
 Et balaie le chemin, chassant la poussière avec rapidité,
 Comme si une large cheminée (3) courait lançant la fumée ?

III.

1. Non, il ne regarde point le tourbillon du vent
 Qui nivelle d'un bout à l'autre le chemin poudreux.
 Là-bas près de cette tour que le vent couvre de poussière
 Des armes brillent fièrement, une troupe armée se lève superbe.
2. Et comme la poussière forme monceau de ce brouillard poudreux
 Ainsi les soupirs sortent répétés du cœur du jeune homme.
 Aussi ne sait-il plus que regarder se penchant en avant ;
 Comme si son cœur, son âme toute entière était concentrée dans
 [ses yeux.
3. Beaux chevaliers magyars, héros brillants ! (4)
 Oh ! avec quelle amertume, avec quelle douleur je vous regarde !
 Où allez-vous ? Quel est votre but ? Est-ce au combat, à la guerre ?
 Allez-vous recueillir l'éclat de la gloire, en une brillante cou-
 [ronne ?
4. Allez-vous contre le Tartare, allez-vous contre le Turc
 Lui donner une nuit éternelle ? (5)
 Oh ! si moi aussi je pouvais partir avec vous,
 Beaux chevaliers magyars, brillants héros !

(1) L'aspiration de l'âme.

(2) Il s'agit spécialement des colonnes qui séparent les domaines de chasse.

(3) Allusion aux locomotives. Anachronisme.

(4) Litt. dorés.

(5) Litt. Lui dire bonne nuit, dans l'éternité.

IV.

1. Ainsi pensait Miklos Toldi, ainsi en témoignait son visage.
 Ses pensées labouraient son âme, la torturaient ;
 Elles lui brûlent le cœur, tandis qu'il les roule en son esprit.
 Son cœur battait violemment en son profond chagrin.
2. C'est que son père fut un héros ; son frère aîné Georges le perfide,
 Ami du prince royal, a grandi à sa cour.
 Lui, laissé parmi les mercenaires, il laboure, leur égal ;
 Tandis que son orgueilleux frère fainéante à la cour royale.
3. Oui c'est là l'armée, la troupe du palatin Lacfi ;
 Avec ces vaillants soldats, c'est André Lacfi lui-même.
 Il est fièrement monté sur son jaune palefroi
 Portant son lourd vêtement parsemé de broderies d'or.
4. Derrière lui marchent en rang des jeunes gens brillamment parés ;
 Et les étalons aux selles ornées piaffent sous eux.
 Il les regarde Miklos, il regarde et semble perdu en son
 [intérieur ;
 Car ses yeux brûlent de douleur en son ardent regard.

V.

1. « He ! paysan ! quel chemin conduit ici à Buda ? »
 Demande Lacfi d'un ton hautain et se tournant avec mépris. (1)
 Dans le cœur de Toldi la parole s'arrête comme un trait enfoncé ;
 Il bat si fortement qu'on l'entend au dehors.
2. « Quoi ! Un paysan, moi ! » murmure-t-il en lui-même.
 « Et qui donc est maître en cet espace, en ces régions ?
 Est-ce peut-être Georges Toldy, mon cauteleux (2) aîné
 Qui sert à la table du roi Louis (3)
3. Et moi, un paysan ! moi ! » Ce que sa pensée ajouta à ces
 [paroles

(1) Nous rendons ici le sens et non les mots.

(2) Litt. au cœur, à l'âme de renard.

(3) Présente les plats.

Ce fut contre Georges Toldi une grande et terrible malédiction.
 Puis il secoua, d'une main légère, le lourd sommier.
 Comme un bâton séché, sans poids il le tient par un bout.

4. Et le tenant en l'air de la main en toute sa longueur,
 Il montre le chemin, par où il conduit à Buda.
 Et comme si son bras était de fer
 La poutre tendue n'a pas un tremblement.

VI.

1. Le padalin voit Toldi avec sa longue poutre
 Il s'arrête étonné et toute son armée avec lui.
 « Ce gaillard-là vaut son homme » dit Lacfi.
 « Voyons, amis, parmi nos chevaliers qui pourra se mesurer
 [avec lui.
2. Ou bien peut-être tient-il ainsi ce mince bâton,
 Ce gaillard, pour nous indiquer le chemin ».
 Honte et outrage ! murmurent tous les cavaliers.
 Mais il n'en est aucun qui ose se mesurer au rustre.
3. Qui oserait lutter contre l'orage,
 Contre les nuages ténébreux, orageux, tumultueux ?
 Qui combattrait la colère brûlante de Dieu ?
 Avec les traits sifflants de la foudre au craquement horrible, qui
 [frappent au loin ?
4. Aussi nul n'ose s'attaquer à Toldi, s'il lui est cher
 Le monde de Dieu, si beau et ne lui est point une charge.
 Oh ! celui qui tomberait entre les mains de cet homme de
 Reviendrait mort dans le sein de sa mère. [malheur

VII.

1. Les guerriers prêts à partir reforment leurs longs rangs serrés.
 Et l'on parle de Toldi dans le camp entier.
 Chacun proclame sa beauté, parle de lui avec amitié,
 Chacun lui montre un visage souriant et joyeux.

2. Quelqu'un lui dit : « Camarade, pourquoi ne viens-tu pas à la
[guerre ?
D'un paladin comme toi le prix est grand au combat ? »
D'autres se lamentent. « Excellent jeune frère, c'est grand
[dommage
Que ton père était paysan et que tu le sois demeuré. »
3. L'armée se remit en marche et son bruit s'éteignit peu-à-peu.
L'un le vent l'emporta, l'autre la poussière la couvrit.
Et Toldi retourna à sa demeure en un profond chagrin ;
Sous ses pas lourdement marqués le sol tremble au loin.
4. Sa marche est celle d'un homme irrité ;
Ses yeux ont un regard sombre comme la nuit ténébreuse.
Comme un loup blessé il souffle de colère.
C'est à peine si le lourd sommier ne se rompt point dans sa
[main de fer.

CHANT II.

I.

1. Ainsi se lamente Miklos, en son chagrin rude et colère.
Mais voilà que chez lui à Nagyfalu (1), tout est en un travail
[couteux (2).
Serait-ce que la maison est en feu, ou une cheminée vomissant
[la fumée de l'incendie ?
Une longue draperie se soulève et s'abaisse sur la tige sombre
[du puits.
2. Les troupeaux de porc hurlent et se lamentent, les oies, les
[agneaux crient à leur façon ;
La troupe de volatiles semble être au jugement redouté (3).
Parmi les servantes, les malades même sont en activité.
La cuisine est remplie d'une foule plus grande qu'à la fête
[annuelle

(1) Lieu de naissance et d'habitation des Toldi.

(2) Où bien : Auquel on attache grande importance. — Est une affaire importante.

(3) Au moment où on les égorge pour les rotir. Litt. parmi les volatiles est etc. Nous ne nous arrêterons plus après ceci à donner le sens littéral.

3. Un domestique met de l'eau dans un vase d'une demie
[mesure (1).
Aussitôt qu'elle cuit au feu, il se met fièvreusement à l'œuvre (2);
Il plonge précipitamment l'oiseau dans le liquide bouillant,
Il lui arrache les plumes et brûle la plante des pattes.
4. Un autre s'occupe de l'agneau couvert de sueur,
Lui arrache la fourrure jusqu'à la peau ;
Un troisième larde les flancs d'un lièvre maigre
Pour que son squelette étique coule d'une graisse succulente.

II.

1. Un autre encore agite le jeune porc au-dessus de la flamme
Et avec le dos du couteau racle ses poils jusqu'à la peau.
On apporte le vin dans une vase, (3) dans une outre de peau
Le pain aussi dans un vase de hêtre. [de chèvre
2. Qu'annonce ce bruit tumultueux dans la triste demeure de la
Où cette agitation n'était connue qu'autrefois ? [veuve ?
Serait-ce le repas funèbre de l'épouse de Toldi (4)
Où le sort l'amènerait-elle au festin de noces ?
Peut-être s'est lassée du lit de son triste veuvage
Et s'est donnée à un autre pour vivre le temps de son éclat
[palissant. (5)
3. Non ce n'est point le repas funèbre de la veuve de Toldi ;
Ses jours n'ont pas revu la joie pour une nouvelle union.
C'est pour un autre que l'on cuit pour un autre que l'on fait chère,
George est là, le premier né de la maison.

III.

1. George Toldi était un grand seigneur. Ses troupeaux étaient
[nombreux et de qualité parfaite

(1) D'un demi seau.

(2) Litt. il ne tient plus dans sa peau.

(3) Grand vase de bois servant ordinairement à porter l'eau. On fait tout en grand.

(4) L'épouse de Toldi Laurent, père de Miklos.

(5) Ces deux vers ne sont pas dans toutes les éditions.

Ses trésors, immenses, et il s'en enorgueillissait.

Il avait de nombreux et vaillants guerriers et serviteurs armés,
Des coursiers hennissants et des chiens en meutes énormes.

2. Il était venu visiter sa mère avec quarante compagnons,
Race destructrice de sauterelles paresseuses,
Bonne à dévorer la moitié du revenu réel
Et à emporter dans leurs saccoches l'autre moitié pour leurs
[plaisirs.
3. Georges salue sa mère avec froideur
Bien que celle-ci lui donne toute son âme (1).
« Où est l'autre par hasard ? » dit-il d'un ton âpre.
Personne ne croirait qu'il désigne son frère aimant.
4. « Il porte du foin ; il est au dehors, le pauvre, avec les merce-
[naires.
Je vais l'appeler » ! Mais Georges, le seigneur crie avec force :
« Non, laissez ! non, laissez ! » (2). Ces deux mots frappent la
[pauvre mère,
Comme si dans son cœur on enfongait un large couteau.

IV.

1. « Quoi, je ne puis » ! Mais voilà que le fils rejeté, non appelé,
Arrive au milieu d'eux. Son cœur est un vase brûlant (3),
Sa poitrine est déchirée, son cœur percé,
Par la honte qui le torture et la colère qui le ronge.
2. Malgré tout cela — Miracle de Dieu !
Sa bouche ne profère pas un mot dur contre son frère dénaturé.
Quelque chose neutralise la force de la haine de son cœur ;
Un je ne sais quoi que je ne puis exprimer.
3. Regardant alors Georges venu inattendu, non appelé,
Involontairement il ouvre les bras pour l'embrasser.
Mais Georges repousse son frère loin de lui ;
Orgueilleusement il s'écarte et se détourne du fils de leur com-
[mun père.

(1) Litt. Verse son âme en avant.

(2) Litt. faut pas. Nous tachons de rendre cela en deux mots aussi.

(3) Une bouilloire de feu.

4. Les larmes de la pauvre mère baignent les yeux.
Pleurant elle s'approche de son fils au cœur si dur,
Les lèvres tremblantes, se serrant la tête de ses mains,
Elle supplie ; mais Georges d'un ton rude et moqueur :

V.

1. « Bien, ma mère ! flattez le chien chéri de votre cœur (1) ;
Préservez du souffle du vent votre fils bien aimé !
Baignez-le dans le lait, dans la crème, n'épargnez rien pour lui.
Ainsi ce rustre achevé sera selon votre désir.
2. Maintenant l'essentiel (2) de sa tâche est aux pâturages ;
Mais ce souci des agriculteurs ne le touche point (3).
Comme le chien de chasse il sent le gras repas de midi
Et il abandonne la valetaille réunie festoyant à volonté.
3. Vous pleuriez chaque fois que je vous avertissais :
Jamais il ne sera rien fait de cet homme qu'un fainéant
[parfait, (4)
Mauvais pour le métier des champs, obstinément paresseux ;
Bien que, vu sa force, il puisse faire le travail d'un bœuf.
4. Vous pouvez vous mettre à la fenêtre (5). Sa chair et sa graisse
Croissent à merveille chaque jour, pour la joie de sa mère... »
Ainsi dit Georges et il accentua ses paroles par un rire moqueur.
Mais à l'instant Miklos lui répond d'un accent prolongé et rauque :

VI.

1. « Calomnie et mensonge sont toujours dans ta bouche (6).
Il n'y a pas un mot véridique, George Toldy, dans tes accusa-
[tions.

(1) Litt. le chien de (votre) sein.

(2) Une note explique ce mot par *holmaz, csoportos* tas, bande, nos serviteurs domestiques. Ce serait alors : la domesticité est au pré pour les ouvrages. *Dan-darja a munkának* signifie idiotiquement « le difficile, de l'ouvrage ».

(3) Proverbe. Litt. la dent des autres agriculteurs n'est point chaude pour lui :

(4) *Léha* = *gyáva és henye* vil et paresseux.

(5) Pour le regarder.

(6) Dans ta parole.

Je sais très bien quel artifice secret il y a dans tes apparences.
Que Dieu t'aime comme tu m'aimes toi !

- 2 Ah ! je ne vaux rien pour être campagnard, rien pour être
[guerrier.
Aux yeux des mercenaires je suis par ma bassesse un objet de
[mépris (2) !
Cela te brûle qu'un autre plonge avec toi dans un même vase (3).
Puisses-tu y périr en une seule cuillerée !

3. Mais pour que je ne sois un obstacle pour qui que ce soit,
Sans regret, oui, aujourd'hui même je pars.
Le monde a cent milles d'étendue d'un côté et de l'autre ;
Sans regret, oui, je m'en vais aujourd'hui même.
4. Mais ce qui est à moi, je l'emporte d'ici.
Donne-moi, frère, à l'instant ce qui m'appartient.
Donne moi mon héritage : argent, chevaux, armes.
Et dès lors.... Dieu bénisse tout être humain."

VII.

1. " Voilà ton droit, butor, ne dis pas que je ne te l'ai pas donné, "
Crie George, et il le frappe en plein visage en hurlant de colère.
Mais Miklos Toldi n'a pas non plus une humeur de colombe.
En son cœur ardent à la vengeance il est hors de lui-même.
2. Ses yeux projettent des étincelles comme l'airain brûlant
Son poing est prêt à frapper comme une masse osseuse.
Georges effrayé recule hors de lui,
Un coup lui briserait les membres pour toujours.
3. D'un coup Miklos le précipiterait dans la froide tombe
Où il ne mangerait plus le pain de Dieu ;
Où, comme un membre arraché, lié entre des planches
Il ne se rattacherait (4) plus avant le jour du jugement.

(1) Litt. derrière les buissons.

(2) *Cihésnek* expliqué par une note comme désignant un individu bas, objet de mépris, de moquerie.

(3) Un même plat.

(4) *össze forra dozna ; forradozni*, d'après le *Magyar nyelv Szótár* équivalent à *fáradni* lequel est expliqué 3^o par *hegedni ; összehegedni* Zusammengehen, kleben.

4. Mais au moment où le jeune frère veut l'accabler
La mère poussant des cris, se précipite entre les deux adver-
[saires ;
De son corps elle fait un rempart à Georges, mais elle le défend
De sorte qu'elle se montre plus anxieuse pour Miklos que pour
[son aîné

VIII.

1. Alors le jeune homme hors de lui laisse tomber les bras.
De douleur il baisse la tête et les yeux ;
Et comme réveillé d'un accès de fièvre brûlante,
Tremblant il s'est enfui de la maison paternelle.
2. Il va désespéré, en une colère muette,
S'asseoir dans la cour en un coin écarté.
La tête pressée dans ses mains, sur ses genoux
Il sanglote en son intérieur sans que personne l'entende.

(A continuer.)

C. DE HÁRIEZ.

COMPTES-RENDUS.

LÉOPOLD SUDRE. — *Les Sources du Roman de Renart*. — Paris, E. Bouillon, 1893, in-8°, VIII-356 p.

En moins de cinq ans, l'histoire de la littérature française du moyen âge a été refaite à neuf dans quatre de ses principaux chapitres : la poésie lyrique, le *Roman de la Rose*, les *Fabliaux* et le *Roman de Renart*. Les quatre livres (1) qui viennent de leur être consacrés par autant d'élèves du savant directeur des études romanes en France, M. Gaston Paris, sont également d'une solide érudition et d'une sérieuse portée.

Un des caractères souvent constatés de l'époque à laquelle ces travaux empruntent leur objet, est une sorte de collectivisme littéraire qui fait de la création de l'un, le bien, la matière de tous. La littérature soumettant alors ses éléments pris dans la tradition indigène ou étrangère à un travail jamais interrompu de développement et de remaniement, il en résulte que la question d'origines joue un rôle capital dans la critique littéraire appliquée au moyen âge ; aussi cette recherche fait-elle presque tout l'intérêt des œuvres que nous venons de citer.

Pour démêler l'extrême complication de ces sources, il a fallu faire particulièrement appel à une science dont les premiers résultats datent d'hier, à la science des traditions populaires, au folklore. C'est elle du moins qui a fourni la première solution aux difficiles problèmes de la naissance de la poésie lyrique, de l'origine des contes à rire et de la composition des récits sur Renart. Nous ne nous occuperons naturellement que de ces derniers.

Rares sont les œuvres de formation complexe et hétérogène, datant de l'enfance ou d'un âge peu avancé des littératures, qui n'aient donné lieu à quelque système apte à plaire par sa simplicité et sa netteté. Mais il semble que ce soit la tâche de la critique moderne de renverser ce genre de construction partout où elle le rencontre. L'esprit de cette critique, chaque jour moins instinctif et moins spontané, ne cesse de devenir plus réfléchi et plus sceptique. Parfois elle ne trouve pour réponse aux questions qu'elle soulève qu'un point d'interrogation : c'est le cas pour le problème du lieu d'origine des fabliaux. Il lui arrive aussi de remplacer une affirmation catégorique, mais erronée, par une affirmation atténuée, mais apparemment juste : c'est le cas pour les sources du *Roman de Renart*.

En ce qui les concerne, on a longtemps vécu — et certains vivent encore — sur un système clarificateur par excellence, celui de J. Grimm : c'est le système de l'« épopée animale allemande, vivant de toute antiquité au fond des forêts de la Germanie et dont les chants de nos trouveurs ne seraient que des fragments dépouillés de leur rudesse primitive » (2). Cette théorie dont on s'explique aisément la fortune en Allemagne, Paulin Paris l'avait déjà ruinée en bonne partie. M. Sudre achève brillamment l'œuvre de son illustre devancier.

P. Paris avait déjà reconnu l'apport sérieux des fables ésopiques d'origine proprement littéraire et cléricale dans la constitution de l'épopée animale. En effet, la littérature latine en a transmis aux écoles du moyen âge, où elles furent commentées et développées. Elles avaient un but moral correspondant bien aux

(1) Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France*, Paris, Hachette, 1889.
Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, Thorin, 1890.
Bédier, *Les Fabliaux*, Paris, Bouillon, 1893 ; 2^e édit. 1895.

(2) Sudre, p. 48.

tendances allégoriques ou satiriques d'œuvres plus longues, de petits poèmes sortis de milieux analogues. Mais les auteurs du *Roman de Renart* ont peu exploité ces sources écrites et, soit dit en passant, bien que la part des clercs dans la formation de cette œuvre, surtout à l'origine, ne puisse pas être niée, il ne faut pas la faire trop large. C'est la tradition populaire qui constitue ici la source la plus abondante.

Faire le départ entre les emprunts d'origine littéraire et ceux de provenance orale, tel est le véritable objet du livre de M. Sudre. Je ne veux pas redire après lui comment le folklore est présentement devenu une matière scientifique des plus sérieuses ; le lecteur le verra en son premier chapitre *des contes et des fables*, où il lira aussi pourquoi l'auteur ne s'est pas chargé de déterminer le lieu de naissance des contes d'animaux.

Pour montrer quelle est la part de la tradition écrite et de la tradition orale dans la constitution du *Roman de Renart*, M. Sudre a disposé sa matière d'après les personnages mis en scène : 1° Renart et le Lion ; 2° Renart et l'Ours ; 3° Renart et le Loup ; 4° Renart et les Oiseaux ; 5° le Loup. On ne résume pas cette suite de menues dissertations où il a étudié les sources particulières des groupes de contes rentrant dans chacun de ces chapitres spéciaux. C'est, pour chaque récit, autant de petites thèses à travers lesquelles l'auteur nous fait discerner les divers courants de la tradition orale et populaire, leur pénétration réciproque, leur échange de thèmes et de personnages, l'adaptation de tel conte à tel âge déterminé d'une nation. Avec un rien, il nous conduit, par une série de récits encore vivants, jusqu'au noyau, jusqu'à la source d'une branche du poème.

Saisissant alors la genèse réelle du *Roman de Renart*, nous sommes ainsi tout préparés à rejeter avec M. Sudre l'opinion commune qui en fait une œuvre immédiatement satirique ; naturellement cette observation ne s'y applique qu'en tant qu'on l'envisage sous sa forme ancienne et traditionnelle. Dans les imitations postérieures, l'intention satirique n'est pas plus contestée aujourd'hui que jadis.

L'auteur ne doute pas que la critique n'ait à refaire un jour plus d'un chapitre de son livre. C'est à quoi s'est appliqué déjà M. G. Paris dans un compte rendu (1) qui est un nouvel ouvrage sur le *Roman de Renart* ou, pour mieux dire, une étude générale de « l'épopée animale du moyen âge » à propos du travail de M. Sudre. Mais, prise dans ses grandes lignes, cette thèse paraît bien définitivement établie : la matière du *Roman de Renart* est principalement tirée du folklore animal qui, circulant librement, est parvenu aux « trouveurs » français ; elle pourrait devoir quelque chose aux fables de provenance gréco-orientale, mais elle ne contient des éléments classiques et scolaires qu'en nombre restreint. Cette conclusion n'est pas séparable d'une autre de l'auteur que M. G. Paris a formulée en ces mots : « Ainsi de récits qui, comme tous les récits populaires, n'ont aucune couleur de temps et de lieux et peuvent circuler, comme ils circulent en effet, chez les peuples les plus divers, se forme peu à peu une véritable épopée animale, qui n'a pu naître qu'en certain pays et en un certain temps, qui reflète, en la parodiant, la société civile et religieuse de ce temps et de ce pays, œuvre inachèvement et incohérente, qui n'a pas trouvé son unité et son couronnement, mais qui, dans son ensemble, et malgré les origines probablement très lointaines d'une partie de ses éléments, est essentiellement une œuvre médiévale, féodale et française » (2).

G. DOUTREPONT.

(1) *Journal des Savants*, 1894-95. Il écarte l'hypothèse d'un cycle animal « nordique ».

(2) *Journal des Savants*, 1894, p. 730.

* * *

D^r H. L. STRACK. Prof. *Einleitung in den Talmud* (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin. N^o 2, zweite, teilweise neubearbeitete Auflage. Leipzig 1894. Hinrichs (VIII. 135 pp.) 8^o).

Par son Introduction à l'étude du Talmud publiée pour la première fois en 1887, le Prof. Strack — ce vaillant explorateur du champ si étendu de la littérature hébraïque ancienne et nouvelle — avait fait la première tentative de donner une connaissance objective et scientifique du Talmud entier et d'introduire dans l'étude de cette production littéraire si remarquable. Cet essai réussit parfaitement, car ce livre décèle une juste appréciation des moyens d'arriver à son but et une parfaite exactitude dans l'étude de tout ce qui concerne le Talmud ; l'auteur en effet appuie chaque affirmation sur des preuves scientifiques.

Il ne pouvait manquer que cet ouvrage n'eut un grand nombre de lecteurs. Aussi dès 1894 une seconde édition était devenue nécessaire.

Ce livre s'ouvre par l'explication des termes les plus importants : *Mischna*, *Baraitha*, *Thosephtha*, *Gemara*, *Talmud*, *Midrasch*, *Halakha* et *Haggada*, puis suivent les titres des deux Talmuds, d'abord d'après leur ordre dans l'ouvrage, puis d'après l'ordre alphabétique et y ajoute spécialement le contenu du 63^e traité de la *Mischna* (p. 13 et 44). Puis vient un court exposé des Traités extra-canoniques. (44, 46) que suit une courte histoire du Talmud (46-47), une liste chronologique des docteurs principaux qui forment autorité quant à ce livre (76-93) et une caractéristique du Talmud (93-106). Ce dernier point doit être signalé comme très important, à cause des jugements qui y sont rapportés, jugements portés aux différents points de vue à envisager et surtout à cause des faits indiqués pp. 95-97 comme devant servir à une juste appréciation du Talmud, et à cause de la méthode donnée d'interprétation de ce livre et des dialectes qui y sont employés.

A la fin l'auteur nous donne d'intéressantes notions de littérature talmudique et la traduction de différentes parties, en même temps qu'il indique les œuvres d'explication qui en ont été données et toutes celles qui fournissent les moyens d'arriver à une connaissance parfaite de la langue.

La 2^e édition se distingue par de nombreux ajoutés, spécialement en ce qui concerne les notions littéraires, où nous trouvons de tout nouveaux chapitres dus à la main de l'auteur anxieux d'améliorations : Telles sont *die halakhischen Midraschim* (p. 56-58), *Eine Probe halakhischer Discussion* emprunté au Traité *Chullin* (p. 103-106).

Les chapitres qui ont reçu le plus d'extension sont : *Handschriften des Talmuds*, (p. 67-72). *Chronologisches Verzeichnis der Schriftgelehrten* (p. 77-87) et *Hermeneutik des Talmuds* (p. 98-103). Spécialement utile est l'index des mots hébreux expliqués (p. 131) et des noms propres (p. 132-135).

Puisse le vœu du savant auteur s'accomplir ; puisse son livre produire dans sa nouvelle forme, plus de résultats encore pour la connaissance de la vérité et pour arriver à des jugements plus impartiaux.

Quiconque cherche sérieusement une instruction solide et profonde, la trouvera certainement, en ce qui concerne le Talmud, dans le livre du Prof. Strack.

Iena, Février 1895.

E. WILHELM.

LA STRATÉGIE CHINOISE.

On n'a pas été peu surpris en Europe de voir avec quelle facilité l'établissement militaire de l'empire chinois s'est effondré sous les coups d'un autre peuple asiatique. On ne tenait pas l'armée chinoise en une haute estime, mais on ne croyait pas que son organisation et son esprit guerrier fussent tombés si bas.

Bien des causes ont contribué à cette chute inattendue de la puissance chinoise.

L'armée chinoise, à part quelques corps organisés spécialement, n'avait plus d'une armée que le nom. Bons pour réprimer les révoltes de leurs congénères, les soldats du Fils du ciel n'étaient ni armés, ni exercés pour soutenir une lutte sérieuse. Amollis par une paix de 250 ans presque ininterrompue, habitués à considérer l'état militaire comme très inférieur à l'état civil, à la profession des lettres et sciences, les Chinois n'ont plus rien de ce courage, de cet entrain, de ce dévouement jusqu'à la mort dont leurs ancêtres ont laissé de si magnifiques exemples dans leur histoire. C'est une nation en état de décrépitude en face d'un peuple jeune, ardent, représentant assez bien les Français de 1790 montant comme à l'assaut de la vieille Europe.

Ambitieux de s'appropriier toutes les découvertes, tous les progrès de l'occident, contempteurs du vaste empire voisin frappé comme de léthargie, les Japonais ne pouvaient manquer de porter des coups violents et décisifs à ce peuple endormi dans l'indolence et la routine, à cette armée dont la tactique remonte, pour la plus grande partie à 10 et 20 siècles en arrière. Qui le croirait ? décrire les mouvements d'une armée chinoise, il y a deux mille ans, c'est en partie exposer ses pratiques actuelles. Ce n'est donc point faire œuvre d'archéologie pure

que de rappeler les livres de tactique qui eurent cours en Chine avant l'ère chrétienne ; car bon nombre de soldats chinois sont encore armés d'arcs et de flèches, de glaives et de lances tout au plus.

Aussi ce n'est pas seulement à titre de curiosité historique que nous venons exposer à nos lecteurs les principes qui ont rendu célèbre un général chinois du III^e siècle de notre ère et qui lui ont valu de nombreuses victoires et la conquête de l'empire. Nous voulons parler de Tchou Kot-liang qui mit sur le trône le général Liu-pei ou Tchao-lie-ti en l'an 222, à l'époque dite des trois royaumes (San-koue) et porta, dit-on, ses armes jusqu'au delà des frontières de la Birmanie. Tchou-kot-liang a laissé la réputation d'un ministre, d'un conseiller d'une sagesse éprouvée et d'un général d'une habileté consommée. La rapidité de ses mouvements, le coup d'œil sûr qui lui inspirait instantanément les grandes mesures à prendre, l'avait rendu l'effroi des empires voisins.

Notre intention n'est nullement de raconter sa vie mais de faire connaître ces principes de tactique qui ont produit à cette époque des effets si merveilleux et ne sont point encore oubliés des généraux chinois.

Bien des choses y surprendront nos lecteurs, mais rien ne le fera davantage que de voir un système de tactique guerrière fondé sur des idées philosophiques, ontologiques.

Le mode de formation des armées adopté par Tchou-kot-liang porte le nom de *pa-tchen* ou des huit corps d'armées.

On en verra ci-dessous le motif.

Il ne semble pas que le général chinois ait laissé des mémoires exposant les fondements de son système ; mais d'autres se sont chargés de le faire pour lui. Nous les trouvons dans l'encyclopédie qui porte le titre de *Tang-tan-pi-kieu* au Kiuen II de la partie intitulée *Tchen-t'u*, tableau des corps d'armée ou ordres de bataille.

Là nous apprenons que Tchou kot-liang avait basé son système sur le nombre des kuas ou trigrammes fondamentaux qui sont employés dans le Yi-king comme moyen de divination.

Les compilateurs de la partie militaire de cet ouvrage en étaient si convaincus qu'ils cherchaient un fondement du même genre aux principes de tactique admis par les souverains des dynasties antérieures.

Il y avait d'abord 64 corps d'armée comme il y a 64 kouas de 6 lignes au Yi-king. Puis on s'attacha au tableau dit *Ho-tou* dont les 8 parties divisées en deux donnèrent quatre stations militaires. Le *Lou-shou* à son tour fit constituer 9 corps comme il renferme 9 nombres.

Le système agraire fit ensuite établir la division en camp extérieur et intérieur. Puis vint Wen-wang qui distingua les nombres pairs des impairs et nomma les corps de troupe d'après les 4 kouas trigrammes fondamentaux et leur position dans l'espace. Ce furent

Au N. O. le trigramme *Kien* et le corps *tien* ou du ciel.

Au S. O. le trigramme *Kwun* et " *ti* de la terre.

Au S. E. le " *Tsun* et " *fong* du vent.

Au N. E. le " *Kan* et " *Yun* des nuages.

Pour les directions principales, on prit les noms des quatre régions atmosphériques. A l'Est ou région du dragon vert on eut le corps du dragon.

A l'ouest, région du tigre blanc, on eut le corps du tigre.

Au sud, région de l'oiseau rouge, on eut le corps de l'oiseau, et

Au nord, région du guerrier noir on eut le corps du serpent.

Restait une place inoccupée au milieu. On en fit naturellement celle du *Tai-ki* « faite suprême du ciel ».

Les quatre premiers corps, appelés des « figures », furent considérés comme fondamentaux, réguliers, *tcheng* ; les quatre autres représentés par des animaux, furent accessoires, supplémentaires, *K'i*.

Puis on donna 7 corps aux figures, et cinq aux animaux ; en tout douze. Le général en chef se tenait au milieu avec quatre divisions.

Les corps rangés en ordre avaient huit *portes* ; c'est-à-dire qu'en huit endroits il y avait un écart dans les divisions qui permettaient de les traverser sans rompre l'ordre et de faire les manœuvres prescrites.

Chacune avait son nom. Au sud c'était la main ; au nord, le pied ; au milieu, le corps — positions directes *tcheng*.

Par devant était la tête ; par derrière la queue ; à gauche et à droite les ailes. Les divisions centrales avaient les griffes et les dents.

La tête et la queue s'étendant ou se contractant formaient les limites.

Les deux ailes se concentrant ou se développant, les dents et les griffes allant et venant en étaient la principale force.

Le corps, les quatre membres, les mains et les pieds dans leurs diverses positions donnaient la direction aux mouvements.

Comme les deux principes de la nature, dans leurs évolutions, ces corps se formaient en carrés, en cercles, en lignes courbes ou droites. Mais leur nombre ne se formait jamais en dehors des divisions et de la réunion des huit *tchen*.

Plus tard on inventa les huit formes du « ciel recouvrant, de la terre portant, du vent s'élevant en tourbillon, des nuages flottant, du dragon volant, du tigre ailé, de l'oiseau planant, du serpent roulé ».

Il y eut alors 364 mouvements divers égalant le nombre des degrés célestes.

Ainsi s'exprime notre préfacier.

Les tableaux qui suivent cet exposé, nous expliquent plus ou moins bien ce que notre auteur a voulu dire.

Après une reproduction du Lo-shou et des huit Kouas rangés en cercle autour du Tai-ki, aux points cardinaux principaux et intermédiaires, ils en viennent à la disposition des corps d'armée en huit divisions telle que l'avait inventée Tchou kot-liang.

Il serait tout-à-fait superflu de dire que tout ce qui précède est de pure invention. L'auteur chinois en convient lui-même. « Cela n'est pas digne de foi ». Ce l'est d'autant moins que les Kouas et le Yi-king étaient inconnus au temps de Wen-wang.

Nous passerons donc les deux tableaux qui se rapportent à l'antiquité pour dire quelques mots de ceux qui représentent les dispositions de la tactique inventée par Tchou kot-liang.

Le premier tableau est celui qui nous donne la disposition des 8 corps ou *tchen*. Au centre est l'armée principale, le corps commandé par le général en chef. Les 8 autres corps sont arrangés de cette façon-ci.

Des trapezoïdes l'oiseau, est en haut, le serpent en bas ; le dragon est à gauche et le tigre à droite.

Pardevant sont deux lignes de cavaliers, composées chacune de 12 petits escadrons ; en tout 24.

On a vu que cet arrangement présente les corps de troupe tantôt en carré, tantôt en rond, tantôt en courbe, tantôt en position droite.

En ces quatre cas les huit corps ont la forme de rectangles allongés disposés de manière à former autour du corps central un carré total ou un cercle, et celui-ci, tantôt avec le côté long du carré regardant le centre, tantôt le côté étroit dans la même position.

Le dernier tableau est celui de l'arrangement en crochet. Dans cet ordre les huit corps sont disposés aux huit directions, de la manière suivante \nwarrow .

Le tableau suivant figure la position des corps de cavalerie volante ou légère (*Yen*) destinés à l'attaque, à harceler l'ennemi. Ils sont placés en dehors du gros de l'armée, deux par deux et numérotés d'après les douze signes du cycle qui servent à compter les années comme nous comptons les siècles, mais soixante seulement au lieu de 100. Ils sont ainsi placés

.....
corps d'avant	corps de droite
.....
corps de gauche	corps d'arrière.

Les deux derniers tableaux nous donnent, l'un une nouvelle forme de ligne circulaire autour du corps principal, puis la disposition de la grosse cavalerie formant huit rectangles,

comme en contour extérieur, avec quatre corps plus considérables au milieu figurant comme les extrémités d'une croix à branches égales et 4 autres plus petits repartis entre les 8 corps formant le cadre du carré.

La note marginale du dernier tableau nous apprend que l'armée représentée au tableau I avait 64 chefs et la cavalerie légère 24 ; en tout quatre-vingt-huit.

La grosse cavalerie était divisée en quatre *tchongs* chacun de six corps et comme l'armée principale elle avait quatre *tcheng*, quatre *khi* et un corps central, qu'on appelait les quatre têtes et les huit queues. En marche la cavalerie cuirassée prenait les devants ; au camp elle se tenait en arrière. Au combat les corps secondaires se transformaient et prenaient la place de ceux appelés griffes et dents (voir plus haut).

Notre auteur ne nous explique pas clairement le but et l'emploi de ces différentes dispositions des corps de troupe. Mais on voit clairement qu'ils étaient placés de manière à attaquer, à faire face de tous côtés, à se soutenir l'un l'autre. Ceux de derrière entièrement dégagés pouvaient prendre les flancs des premiers et se mettre sur la même ligne ou tomber sur un ennemi qui s'avancait contre l'un des deux flancs de l'armée.

C'est précisément par la rapidité de ces mouvements que Tchou-kot-liang surprenait l'ennemi et l'écrasait avant qu'il eut le temps de se reconnaître.

Cette tactique suivie par des soldats courageux et exercés comme les armées des Han étaient alors, valut aux troupes du Napoléon chinois de nombreuses victoires. Leurs adversaires n'étaient pourvus non plus que d'armes frappants de près, sabres, lances, arcs etc.

Aujourd'hui elle ne peut plus servir qu'à la défaite des troupes mal exercées, indisciplinées de l'Empire des Fleurs, munies en outre d'armes inférieures de toute manière à celles de leurs ennemis.

D'ailleurs les combats de près, les charges d'infanterie, de cavalerie même ne sont guère possible contre un ennemi résolu et bien armé.

Notre encyclopédie nous renseigne encore sur un genre de tactique équestre suivi dans les temps anciens et que nous mentionnerons à titre de *curiosité*.

C'était à l'époque où l'on combattait encore en chars. Un général de la dynastie de Tsin faisant la guerre aux barbares appelés Man, avait imaginé un ordre de bataille auquel on avait donné le nom de *Pien-siang* ou des chars à coffre plat.

A cette époque tout char était accompagné de 100 guerriers. Trois d'entre eux montés dans le char étaient armés de cuirasse.

Des 97 autres, 75 formaient trois corps séparés prêts à combattre. Les 22 derniers constituaient une arrière-garde, protégeant le char et ses monteurs.

Le nombre de chars composant un corps d'armée ou *pien* n'est pas exactement connu. Les uns l'abaissent jusqu'au chiffre neuf. D'autres l'élèvent à quinze et à vingt-cinq.

Plus tard l'introduction de la cavalerie et des armes légères rendit le service des chars superflu ; ils ne furent plus employés que pour garder les camps, les règles de la tactique s'oublièrent en ce qui les concerne.

L'ordre de bataille inventé par Ma-long consistait à ranger les chars et leurs escortes de manière à former 4 carrés concentriques et naturellement allant en s'étendant avec quatre portes ou issues à chaque carré.

C'est le bataillon carré formé en tout sens, lançant partout des projectiles jusqu'à ce qu'il se dissolve pour tomber sur l'ennemi déjà ébranlé dans ses rangs.

Ceci se pratiquait en terrain étroit ; en large campagne l'armée prenait la forme appelée « corne de cerf » s'étendant ou se resserrant pour prendre l'ennemi de trois côtés et même par derrière,

L'ordre des 8 tchens de Tchou-kot-liang fut suivi jusque sous les Tangs. Alors on en réduisit le nombre à 6. Ce fut Li-tsing prince de Wei qui opéra ce changement du nombre des corps extérieurs. Il n'y en eut plus que deux, en arrière, mais il disposa ses six corps de sorte qu'ils fussent carrés du côté

de l'extérieur, ronds du côté de l'intérieur ce qui leur fit donner le nom de *Lu-hoa* ou des 6 fleurs. Ils prenaient ainsi la forme d'une pétale pleine.

Le tableau représentant le système de Li-tsing nous montre au centre un carré entouré d'un cercle de troupes ; puis à une certaine distance six corps rangés sur une circonférence de cercle à une distance l'un de l'autre, égale à peu près à l'étendue de chaque corps. Cet arrangement rendait les mouvements et les changements de front plus prompts et plus faciles.

Interrogé par l'empereur Tai-tsong des Tang, Li-tsing lui expliqua que la méthode antique était de former des lignes droites, des cercles exacts en brisant les angles, en réduisant les courbes et réunissant les coins et qu'il avait suivi ce principe en formant le tableau des six fleurs, comme le vulgaire appelle ce mode de disposition.

C'est pourquoi il a fait un cercle à l'intérieur et des carrés à l'extérieur. Puis il explique ces deux formes de la manière suivante :

“ Le carré nait du mètre, en le cadrant ; le rond né du
 “ point en faisant suivre sans interruption. Aussi le nombre
 “ du carré se règle sur la terre (qui est carrée) ; et la suite
 “ ininterrompue des points en rond correspond à la forme du
 “ ciel (qui est rond).

“ Quand ces deux formes sont bien exactes, aucun change-
 “ ment ne peut y apporter le trouble. ”

Les 6 corps d'armée de Li-tsing, comme les huit de Tchoukot-liang avaient divers ordres de bataille.

Un premier tableau nous les montre faisant face les uns aux autres sur deux lignes, attendant l'ennemi, et prêts à se tourner du côté où celui-ci viendrait pour soutenir le choc ou attaquer. Qu'ils reculent ou avancent, ils doivent se tenir bien alignés sans qu'aucun dépasse l'autre, sans qu'aucun hâte le pas plus que les autres.

Ailleurs les six corps sont rangés ainsi : deux en arrière, deux en avant, un de chaque côté.

Ou bien de cette manière , ou encore . C'était

aussi en cercle parfait par quadrilatère arrondi, ou en forme de triangle

Une note nous apprend que ces corps entouraient un espace de 12 cents pous. (1) Pour chacun d'eux on consultait le sort pour le choix de l'espace à occuper. On distinguait l'intervalle libre l'est et l'ouest chacun de 400 pous qui servaient aux manœuvres et à l'instruction du soldat.

Ces six corps ont chacun 5000 h. ce qui fait un total de 30000 h. et dans le dit espace on forme ces corps des cinq manières en carré, en rond, en ligne droite, en courbe ou en angle. Tous se forment à ces changements que l'on fait opérer cinq fois de suite ; après quoi l'exercice est fini.

A cela ne se bornent point les évolutions de la tactique inventée par Li-tsing. Le code militaire en expose encore toute une longue suite où les différents corps opèrent successivement de toutes les manières possibles, chacun ayant son tour d'initiative et prenant les formes les plus variées. Il suffit d'indiquer la chose d'une manière générale.

Mais Li-tsing ne se contenta pas de ce genre de stratégie. Il inventa encore les exercices en douze corps portant les noms des douze parties du cycle servant à compter les années et évoluant de toutes les manières possibles. Ce fut sous Tai-tsong des Tang, à l'occasion d'une guerre contre les barbares environnant et assaillant la Chine de toute part qu'il mit en œuvre cette invention nouvelle.

Dans la première disposition stratégique, il mettait les chars et l'infanterie en avant comme force de résistance ; la cavalerie suivait. Pour avoir douze corps il dédoublait cavalerie et infanterie. La première en eut quatre et la seconde huit. Il divisa les premiers en corps d'avant (de tête) et subsidiaires les seconds en corps principaux (*tcheng*) et corps d'arrière (de queue). Il y avait ainsi un corps de cavalerie pour deux autres, les secondaires correspondant aux principaux de sorte qu'en face de l'ennemi les corps de tête et de queue se correspondaient.

(1) Un peu plus de 6 pieds.

Dans l'ordre stratégique circulaire les corps d'arrière et auxiliaires restaient au dedans ; quand l'ennemi attaquait avec violence, les fantassins ouvraient leurs rangs, les cavaliers s'élançaient par l'espace laissé libre et fondaient sur les assaillants.

Par un mouvement inverse les corps auxiliaires pour éviter le choc trop violent de l'ennemi rentraient dans le cercle et l'infanterie les défendait. On devait soigneusement cacher à l'ennemie la place qu'occupaient les corps d'attaque.

L'organisation des armées chinoises se développa sous les Tangs. Tsi-tsing devant combattre les barbares de l'ouest forma une armée de 4,320 chars, 30654 cavaliers et 140930 fantassins, dont il fit cinq corps d'avant et d'arrière, du centre, de droite et de gauche : les deux premiers et les deux derniers se suivaient et se soutenaient l'un l'autre. Le centre était divisé en 3 corps ce qui en faisait sept. Celui du centre avait 1440 chars, et se formait en carré.

Nous ne suivrons pas les tacticiens chinois dans toutes leurs explications.

Ajoutons seulement ce qu'il nous dit de la mise en marche.

Le tambour bat trois fois, puis l'on avance de 30 à 50 pous à trois roulements successifs, pour arrêter les évolutions de l'ennemi, ses changements de dispositions. Cavaliers et fantassins suivent, on se met en marche, puis après 50 nouveaux pous on s'arrête.

Les corps *tcheng* sont alors en avant, les accessoires (1) en arrière. On bat de nouveau le tambour et les corps prennent les positions opposées pour tenir tête à l'ennemi.

Toute armée qui entre en campagne doit être composée de 20,000 h. (au moins) (2). On la partage en sept corps. Celui du centre doit compter 4000 h. les deux corps de gauche et de droite aux deux flancs du premier, doivent en avoir chacun 2800. Les quatre autres placés des deux côtés devant et derrière ceux des flancs en ont 2600.

(1) Voir page 187 l. 31.

(2) En réalité 19800.

Ces troupes sont divisées en bataillons de 50 soldats, dont il y a en tout 400. De ces 20000 h. on choisit 14000 pour combattre. Les 6000 autres gardent les bagages et munitions.

Des 4000 h. du corps central, 2800 sont destinés au combat ; 400 sont armés d'arbalètes et quatre autres cents, d'arcs et de flèches.

Il y a en outre un milieu de cavaliers moitié de cavalerie légère, moitié pesamment armés.

Les deux corps latéraux ont chacun 1900 combattants dont 300 arbalétriers et autant d'archers, 500 cavaliers, 400 armés à la légère, voltigeurs et 400 pesamment armés.

Les quatre autres corps ont 1850 combattants, dont deux cent cinquante arbalétriers, 300 archers, 500 cavaliers et 800 des différentes armes. Dans la mise en marche c'est le corps d'avant de droite qui se met en mouvement le premier, les corps du flanc droit et d'arrière le suivent, puis vient celui du centre et ceux d'arrière de gauche. Le corps latéral de gauche vient le dernier.

La cavalerie est divisée en 80 escadrons. L'armée en a 200 donc 36 au centre, 28 à chacun des corps latéraux et 27 aux quatre corps d'avant et d'arrière. Soit 36, plus 56, plus 108 ou 200.

Au moment du combat, toutes les troupes font halte et les cavaliers de droite et de gauche mettent pied à terre. Le tambour bat, les arbalétriers tirent afin de repousser l'ennemi ; les archers en font autant selon la distance où se trouve celui-ci.

Si l'ennemi s'avance à vingt pas de distance et moins encore, on met au repos les arcs et arbalètes et l'on combat avec le glaive et la massue. Les soldats rangés en ordre parfait luttent, attaquent avec vigueur.

La cavalerie légère et les corps secondaires secondent l'attaque par leurs charges violentes.

Si l'ennemi ne recule pas, les troupes reforment leurs rangs et renouvellent les attaques jusqu'à ce que les adversaires soient dispersés et leurs rangs confondus. Alors la cavalerie les poursuit pour compléter leur défaite. Si la rapidité de leur

fuite ou la nature du terrain ne permet pas de les poursuivre au loin, les cavaliers reviennent au gros de l'armée qui se remet en ordre après le signal donné en levant les lances et abaissant le drapeau.

Tout bataillon a son capitaine. Quand l'armée est en marche, cet officier va en tête de ses hommes ; au moment du combat, il entre dans les rangs ou se met en arrière et le porte étendard également. Les deux assistants se tiennent à droite et à gauche selon leur position fonctionnelle.

Si l'on fait halte le bataillon se range derrière le portedrapeau, sur cinq lignes de 7, 8, 9, 10 et 11 hommes.

Si le chef de bataillon est pressé, accablé par l'ennemi, les adjudants du porte-étendard doivent s'empressez de courir à son secours et le sauver du danger.

Dans l'attaque de l'ennemi on doit savoir profiter habilement des accidents de terrain. Si l'on ne peut on doit le prendre par surprise en se cachant. Si cela même n'est pas possible, on doit attaquer de front, de vive force.

Si l'on est adossé à des montagnes on doit s'y retirer et tâcher d'y attirer peu à peu l'ennemi ; quand il y sera entré on l'attaquera par surprise.

Si l'armée a derrière elle une rivière elle se place transversalement avec la cavalerie aux deux côtés. Là l'infanterie se met en ordre et si l'occasion est favorable, elle avance et attaque. Sinon elle passe l'eau à un endroit où elle est guéable. Si la rivière est devant elle et qu'il y ait un gouffre elle remonte et attend l'ennemi dans cet endroit. S'il y vient elle fond dessus, sinon elle recule pour l'attirer dans le danger.

Si l'on a devant soi d'épais et hauts buissons, on attend l'ennemi par derrière. On va lentement pour qu'il s'y engage et on fond dessus quand il y est entré. S'il reste dans l'expectative, on prend un chemin détourné pour tomber sur ses troupes.

On doit éviter pour le ravitaillement toute voie qui peut être facilement coupée, quand même elle aurait d'autres avantages sérieux. Par les froids intenses et les chaleurs torrides

on ne doit point attaquer si même il y avait de l'avantage de le faire en cas de réussite. Si l'ennemi occupe des défilés, des endroits dangereux, il faut reculer pour l'en faire sortir.

Si on le voit se retirer sans cause apparente, il faut se défier et s'abstenir de le poursuivre avant de connaître les causes de ce mouvement.

Si l'on vient directement à l'encontre de l'ennemi qui s'avance on doit prendre un chemin détourné et le vaincre par la force ou l'épuiser par la fatigue en se faisant suivre par lui.

Si les forces de l'ennemi ne se montrent qu'à moitié, qu'il soit comme effrayé ou dans le trouble, il faut examiner mûrement la situation et s'abstenir de l'attaquer pour le moment.

Si l'ennemi vient d'un défilé, lorsqu'il en est sorti de moitié il faut l'attaquer à droite et à gauche, couper en deux sa route et l'accabler, le faire prisonnier.

De même s'il se réfugie dans un étroit passage, avant qu'il y soit entré complètement il faut arrêter ceux qui n'y sont point encore parvenus, les attaquer et les défaire ou les faire prisonnier. On viendra alors facilement à bout des autres s'ils se montrent. On pourra les poursuivre et les écraser.

Quand on a vaincu l'ennemi et qu'il est en fuite on le poursuit l'espace de 600 pas puis l'on rassemble ses troupes, on les remet en rang, de crainte que les adversaires ne reviennent à la charge. Si l'on est en désordre on ne pourra pas réformer l'armée instantanément. La cavalerie devra explorer la campagne et surveiller l'ennemi. Si l'occasion est favorable on le poursuivra de nouveau et le dispersera aisément sans qu'il puisse se rassembler encore.

Chaque dynastie eut sa stratégie spéciale ; chacune voulant faire mieux que sa devancière. Les Song (960-1280) surtout se sont distingués par le nombre et la singularité de leurs inventions. Alors régnait la philosophie de la nature, le *Tai-kih* principe sans principe, le *Tai-Yih* ou Grand-Un, la théorie des deux principes actif et passif *Yang* et *Yin* et ces conceptions métaphysiques servirent de base aux combinaisons de la tactique militaire. Citons seulement l'ordre de bataille appelé *Fong heou yat-k'i* « le point central tenu par le prince du vent ».

Ce point central est enveloppé par un cercle de troupes. Autour de celui-ci se forme un carré ayant les pointes dirigées vers les 4 points cardinaux et dont les quatre angles sont consacrés au vent ; huit détachements placés deux à deux le long des côtés du carré appartiennent aux quatre régions du ciel représentées par le tigre, le dragon, l'oiseau rouge et le serpent.

Deux autres placés en arrière des deux côtés représentent les nuages. D'autres imaginèrent une division de l'armée en petits corps se soutenant ou attaquant séparément avec des évolutions diverses et des formes très variées qu'il serait trop long de rapporter. Nous y voyons les formes des « nuages tombants », des « oiseaux volants » ; des serpents rempants etc. ; la manière de passer d'une forme à l'autre sans troubler les rangs en se croisant, s'entrecroisant, passant à droite, à gauche, devant ou derrière. Ces tableaux ont vraiment l'air de jeux de dames sur lesquels on se serait amusé à tracer des formes étranges et dont l'utilité est plus que douteuse.

Voici comme exemple unique le *Ho-juï* ou angle du feu.

Au milieu le commandant *Sze* ; devant lui trois rangs du Tien (1) ; derrière autant de rangs de la Terre (2). A droite et à gauche, trois rangs aussi des nuages ou du vent (3). Intermédiaires dans les angles, se placent deux corps formés en triangle et désignés comme corps du serpent, du tigre, de l'oiseau et du dragon.

Le but de toutes ces variétés d'ordre de bataille est d'empêcher l'ennemi de reconnaître la force, les dispositions de l'armée, ses projets, ses moyens d'attaque et de défense, ce sont les circonstances qui doivent inspirer au général le choix des plus propres à lui assurer la victoire. P. RÖSCHER.

(1) Ainsi appelés parce qu'ils forment un carré à l'extérieur et un rond à l'intérieur comme le ciel. Les quatre vents s'y déploient. Le ciel est le principe de l'ordre de bataille et a précédé toutes les armées.

(2) La terre est carrée comme ces corps d'armée, les nuages en naissent aux 4 extrémités.

(3) Les nuages varient sans cesse de forme comme ces bataillons.

POÉSIES HONGROISES.

(Suite.)

CHANT III.

Nous n'en donnerons qu'un résumé.

Georges festoie et banquète avec ses compâgnons, puis organise un tir à l'arc. Voyant son frère assis désolé dans un coin de la cour, il ordonne à ses suivants de tirer dans sa direction pour lui faire peur et peine. Mais Miklos les laisse faire sans bouger. Enfin atteint au cou par une flèche il s'irrite, brise en deux la pierre sur laquelle il était assis et la lance contre ses assaillants. Malheur ! elle frappe un des chevaliers et l'étend mort sur le pavé.

Georges aussitôt ordonne à sa bande de courir sus à son frère et de l'amener prisonnier.

CHANT IV.

Miklos parvient à s'enfuir et erre pendant 3 jours dans les broussailles et les fondrières. Il tombe enfin de fatigue et sommeille, mais la faim le réveille. Il entend approcher un cavalier, il se croit perdu. Mais c'est le vieux serviteur de son père, le fidèle Benedek que sa mère a envoyé à sa recherche avec des provisions de bouche. Miklos se restaure tout à l'aise. Tout en mangeant Benedek lui raconte les exploits de son père. Miklos en est ému ; il veut suivre son exemple, il ne retournera pas maintenant à Nagyfalu, il y reviendra couvert de gloire. Malgré les instances de Benedek il persiste dans sa résolution, prend congé du vieil écuyer et continue sa route errante.

CHANT V.

I.

1. Le soleil s'était couché sur les champs de roseaux.
 Etendant dans les hauteurs du ciel un large manteau de pourpre.
 Mais la nuit faisant triompher sa puissance, domine tout en un
 [instant.
 Enveloppant le ciel et la terre dans une vaste tenture de ténèbres
2. Elle couvre tout de son brillant suaire.
 Orné de milliers, de millions d'étoiles étincelantes,
 A l'horizon, elle fait paraître la lune aux doux rayons
 Et la pose comme une couronne d'argent d'une tête.
3. Cependant Miklos se lève et va par le sentier nouveau pour lui.
 Il s'enfonce de plus en plus au milieu des roseaux ;
 Mais comme par de forts liens il se sent tiré en arrière,
 Il ne peut s'arracher, s'éloigner de sa mère.
4. Mainte fois il regarde en arrière. Mais hélas ! à quoi bon ?
 Là pas un être humain, personne que l'on puisse voir.
 Il regarde toutefois, il se retourne plus souvent encore,
 Puis un instant après il fait un mouvement pour dire adieu et part.

II.

1. Il marche lentement comme s'il retournait à sa demeure,
 Mais voilà que le sol marécageux s'enfonce sous ses pas.
 Le nid d'un loup des roseaux est précisément sous ses pieds.
 Là dedans deux petits louveteaux, dons de Dieu, y gémissent du
 [coup.
2. Miklos regrette de les avoir blessés ;
 Il caresse les deux petits abandonnés,
 Comme le berger flatte son jeune chien
 Jusqu'à ce qu'il soit apprivoisé.
3. Mais ces carosses lui furent fatales, et ne servirent qu'à sa perte,
 Car tout à coup derrière les roseaux un cri se fait entendre.
 La louve accourt avec un hurlement horrible.
 Elle fond sur le jeune homme, une lutte terrible s'engage entr'eux.

4. La louve se dresse sur ses pattes de derrière.
 Elle étend ses griffes aigues jusqu'au visage de Toldi.
 Ses dents blanches dans ses gencives rouges de sang cherchent à
 [déchirer,
 Et brillent comme des charbons lancés, à la lueur de la lune.

III.

1. Mais Toldi sans jactance, se détourne promptement,
 Et frappe l'animal à coups de poing redoublés.
 Le sang coule de la gueule et du nez de la bête féroce
 Et ses grands yeux engourdis se gonflent effrayamment.
2. Sa langue même ne sait plus tenir dans sa gueule,
 Ses dents grinçantes la couvrent de sang.
 Une écume sanglante en coule comme de la gueule d'un animal
 Jamais il n'avait rencontré bête plus féroce. [enragé.
3. Miklos commençait à se lasser de ce jeu
 Il n'hésita plus d'user du secours de ses pieds
 Et comme le taureau travaille avec ses cornes
 D'un coup violent il fait voler la louve en l'air.
4. La bête féroce tombe au loin dans les herbes sèches
 Brisant les joncs sur un long espace.
 Elle retombe par son poids d'une chute bruyante
 Et fait retentir son corps, sur le sol, d'un bond terrible.

IV.

1. Mais quoi ! comme si le démon se cachait en elle,
 La louve se roule sur elle-même et se dresse de nouveau (furibonde),
 Hurlant de colère et de douleur.
 Elle vient à un nouveau combat avec des dents aiguës (par la
 [fureur).
2. Elle enfonce ses griffes dans les épaules de Miklos,
 Elle ouvre sa gueule entre ses pattes tout contre la tête du jeune
 Et tend ses genoux de derrière pour l'atteindre. [homme,
 Que Dieu détruise donc ce monstre cruel !
3. Si cela pouvait être ! Mais c'est le plus terrible qui apparaît.

Le loup arrive par derrière, courant, hurlant.

Que feras-tu, pauvre Miklos ? Hélas ! tu ne peux rien contre eux :

Si tu avais mille âmes, ils leur donneraient la mort.

4. Mais non : point de crainte ! Pour Toldi c'est son jeu ordinaire.
Si le danger grandit, son courage croît également.
Il sait se tirer du péril ; amis, bannissez toute inquiétude :
Il n'y a point en lui d'aliment pour les loups.

II.

1. Car au moment où la louve va l'étreindre dans ses griffes,
Toldi lui presse violemment la gorge de ses poings.
Les pattes aiguës de l'animal tombent du cou du jeune homme,
Toute force tombant aussitôt de ses nerfs broyés.
2. Ses yeux roulent hors de leur orbite, pleins de larmes de sang,
La langue déjà verte pend comme un large coître,
Le souffle (1) étouffé en elle ne sort plus (de sa poitrine).
Pendant de sa gueule ouverte, son menton ne bouge plus.
3. Alors saisissant le corps de la femelle et la tournant vers le sol
Il en frappe le mâle qui se précipitait déjà sur le vainqueur
La bête féroce se soulève pour fondre de nouveau sur lui.
Mais en sa fureur aveugle il mord les louveteaux dans leur couche.
4. Evidemment il se serait ainsi relevé plusieurs fois
Si Miklos ne s'était jeté au devant de lui.
Il le frappa alors avec le cadavre de sa femelle
Tellement que la lumière du jour ne se leva plus jamais pour lui.

II.

1. Toldi ainsi délivré du danger des bêtes féroces
Se reposa un instant assis sur un monceau de terre.
Les louveteaux aussi ne respiraient plus.
Les pieds de Toldi, dans leurs mouvements, les avaient écrasés.
2. Un peu plus loin gisaient leurs père et mère à côté de leur progé-
Le globe de la lune projetait sur eux ses rayons purs. [niture.

(1) Le mot hongrois *pára* désigne spécialement l'âme des animaux.

Ses froids rayons se reflétaient sur les prés,
 Sa forme s'élevait progressivement se détachant comme une
 [sphère (1) d'or.]

3. Alors Miklos livra son esprit à toutes ses pensées douloureuses.
 Je ne pourrais dire qu'il se préoccupât encore des loups abattus
 Mais il pensait à celui qui était un vrai loup pour son frère,
 A ce frère au cœur méchant qui voudrait le dévorer.
4. Et pourquoi donc ce frère médite-t-il de le perdre ?
 Pourquoi est-il plutôt un bourreau et n'a pas de sentiments frater-
 Quand donc Miklos lui a-t-il causé quelque mal ? [nels ?
 Pourquoi aiguise-t-il ses dents cruelles contre le fils de leur
 [commun père ?

Miklos continue ses réflexions sur la méchanceté de son frère
 pire que celle des loups et se demande finalement s'il n'y a pas
 aussi lieu de se défendre contre lui comme contre les deux
 fauves abattus.

VIII.

1. Arrête, arrête Toldi ! le meurtre est dans ta pensée !
 Oh ! ne produis point le fruit sanglant de ta vengeance.
 Sache-le, le sang d'un frère assassiné
 Élève sa voix jusqu'aux cieux des cieux pour réclamer vengeance.
2. Sache-le, si tu donnes la mort à ton frère,
 Tu tues en même temps ta vie éternelle.
 Ne crains pas ! Dieu est là-haut ; il voit la vérité et fera justice.
 Confie-lui l'œuvre de la vengeance, du châtiment.
3. Mais tout-à-coup une pensée entre dans son esprit,
 Il se lève subitement et va vers les deux bêtes féroces.
 Il les charge promptement sur ses épaules
 Et reprend sa route, nocturne et douloureuse,

 Vers la maison de sa mère, sans regarder derrière lui.

(1) Litt. comme un poêle.

CHANT VI.

1. La lune projetait un doux éclat sur la tour de Nagyfalu,
Et la maison de Laurent Toldi apparaît toute blanche au bout du
Son vaste jardin verdissait derrière la demeure, [village.
Aussi étendu que tout bois des pays-bas.
2. Dans cet enclos s'ouvre une petite porte de la maison.
Là était l'appartement de nuit de la Dame des Toldi.
Sur sa fenêtre sombre était posée une touffe de romarin ;
Là tout près son fils épie, secrètement.
3. Les loups, Miklos parvenu là,
Les a déposés sur l'herbe humide de rosée du jardin.
Pour lui, comme s'il complotait un vol, sur la pointe des pieds,
Il s'approche de la porte close de sa tendre mère.
4. Longtemps il écoute de tous côtés, mais en vain.
A peine le ver rongeur du bois fait entendre un léger bruit dans [le seuil.
Frappera-t-il ? Ne le fera-t-il point ? Le courage lui manque ;
Sa main ne fait que trembler sur le loquet qu'elle tient.

II.

- Quoi donc ! comment cette crainte (1) s'est-elle emparée de lui ?
Autrement il s'en serait pris à un dragon même.
Il craint, oui il craint violemment qu'au moindre bruit
Il effraie sa mère chérie, réveillée en sursaut.
2. Peut-être aussi, s'il frappe avec force,
N'osera-t-elle point lui ouvrir la porte ou la fenêtre ;
Peut-être fera-t-elle grand bruit par ses cris arrachés par la crainte,
Et alors ils seront hors d'état de se dire un mot, l'un à l'autre.
 3. Il reprend donc ses deux loups sur ses épaules
Et se glisse vers l'autre flanc de la demeure.
Là tout être vivant dort, au dehors, au dedans ;
Les chiens même sont plongés dans un commun sommeil.

(1) *Félsz* terme populaire p. *Félelem* (com.)

4. La porte est là ouverte ; le lit de Georges se montre à sa vue.
 La lune étend sur lui comme un long linge blanc.
 Plus bas sous l'avant-toit de la maison
 Les soldats de garde sont couchés tout autour.

III.

1. Tout dort, Miklos n'hésite pas longtemps.
 Il pose les deux loups sur le seuil ouvert,
 Il prend en main les lances des soldats
 Qui étaient là dressées contre le mur.
2. De la pointe de ces armes il fixe leurs habits dans le sol
 Pour qu'ils ne pussent se lever s'ils voulaient le faire.
 Il pénètre dans les chambres. Mais quoi ! là est Georges Toldi
 S'il ne l'emporte point, le diable le fera.
3. Miklos épie les mouvements du chasse-mouche (1)
 Comment sort et rentre le souffle de la poitrine de Georges,
 Une seule pression de sa main robuste ! eût-il mille âmes,
 Il lui donnerait l'éternel silence ; ce serait sa dernière respiration.
4. Mais Miklos se dit en lui-même ; maintenant je pourrais te donner
 Tu aurais mérité que ton âme fut emportée en enfer. [la mort.
 Mais cette fois encore il ne te sera pas fait de mal (2),
 Toutefois que j'aie été ici près de toi, c'est ce que je ferai con-
 [naître.

IV (3).

1. Il prend alors les deux loups dans ses bras,
 Les pose sur le bord de la large couche,
 Et leur parlant il dit : dormez, dormez gentilement ici ; (4)

(1) Il regarde près du chasse-mouche. *Szungogháló* est une étamine légère dont on se couvre pour écarter les moustiques. Cette mince étoffe se mouvait sous le souffle du ronfleur, il dormait profondément.

(2) « Ce ne sera point pour ton dommage. »

(3) Je passe un quatrain d'un goût un peu forcé, peignant les efforts que doit faire le sommeil pour donner le repos à la pauvre veuve.

(4) Ces mots sont ceux des nourrices qui veulent endormir les enfants. K. a jugé à propos de traduire « Stehe, stehe ! » parce que c'est plus en situation. Mais il n'a pas remarqué que Miklos parle à deux loups morts. Il fait dire à Miklos *wache* « veillez » ce qui est contre nature.

Votre aîné à vous, cadets, repose tout près de vous.

2. Il avance alors seul et pénètre dans la chambre adjacente,
Où sa mère est assise près d'une table, en habits de deuil ;
Les bras posés tous deux sur cette table,
Y appuyant aussi sa tête que le chagrin torture.
3. En vain le doux sommeil veut descendre sur elle ;
En sa douleur il ne peut y atteindre.
Il n'y arrive enfin que par surprise
En se revêtant du vêtement de la fièvre.

V.

1. Le sommeil ne la tint pas longtemps sous son pouvoir.
Le léger bruit de Miklos l'éveille promptement.
Elle s'effraie, la pauvre dame, aussitôt qu'elle l'entend ;
Mais Miklos s'avançant la rassure.
2. « Bonne dame et ma mère, que votre Grâce ne s'épouvante point ;
Je n'ai jamais apporté malheur à la maison,
Bien que je vienne la nuit comme un esprit de l'autre monde.
Si je venais le jour, (ces barbares) me tueraient ».
3. Elle ne craint plus la bonne dame quand elle entend ces mots,
Elle serre son fils dans ses bras.
Un denier occupe une bien petite place, mais il n'en est point de
Sur le visage de Miklos qu'elle ne couvre de baisers (1). [si petite]
4. Grand Dieu ! je te revois encore ! l'aurais-je jamais crû !
Je tombais dans le désespoir ; à cause de toi j'allais mourir.
Mais, Mon Dieu ! nos paroles font trop de bruit ;
Ton frère, ton seigneur est là dans l'autre appartement.

VI.

1. Ainsi dit la tendre mère ; elle n'ajouta pas un mot de plus.
Eut-elle été subitement transportée sur la vaste plaine d'Hortobagy (2)

(1) Litt. qu'elle ne parsème les baisers.

(2) Localité près de Debreczin, déserte et servant de refuge aux voleurs.

Là elle l'eut serré contre son cœur ; mais son cœur eut été pressé
[d'angoisse
Et sa voix muette se fût concentrée dans un long baiser.

2. Il sent Miklos qu'elle tremble dans ses bras.
Elle serait tombée défaillante s'il ne l'eut retenue doucement.
Cependant elle s'agite d'une manière effrayante,
Mais il ne répond pas aussitôt, il attend un instant (1).
3. Il cherche à se contenir, mais en vain ;
Comme si des pointes aiguës lui blessaient les narines,
Ou comme si sa main pressait des orties.
Il sent comme des pointes aiguës qui lui torturent tout le corps.
4. Les larmes coulent à flots de leurs yeux,
Et tombent amoureusement sur leurs visages.
Ainsi que des ruisseaux coulant de deux roches ensemble ;
Ainsi leurs larmes se réunissent sur leurs visages.

VII.

1. Miklos enfin raidit son cœur contre la douleur ;
Il essuie ses yeux aux cheveux grisonnants de sa mère (2).
Redevenu maître de lui-même il se relève
Et retrouve la force de dominer le chagrin qui lui arrachait les
[larmes.
2. Puis il dit à sa mère en ces termes :
« Que votre Grâce cesse ces baisers qui ne nous mènent à rien ;
L'important pour moi est que les minutes soient comptées,
Je suis venu à vous, noble dame, pour vous dire des paroles d'adieu.
3. Je n'ai point l'espoir que le séjour me soit possible ici.
Georges en est cause ; que Dieu le tienne partout ailleurs.
Il trouverait à la fin en moi son meurtrier ! je le redoute.....
Oh non : que ce ne soit jamais ! Je ne veux point tenir ce langage !
4. Mais je le dirai encore : Que votre Grâce ne s'afflige point,
Qu'elle rejette de son cœur cette crainte terrible.

(1) Seulement un bon temps se passe.

(2) Le texte dit plus délicatement : il fait toucher ses yeux aux cheveux etc.

Je m'en vais aujourd'hui, mais ce n'est point que je ne reviendrais
[plus ;
Je crois que le Créateur ne me réquira pas à cette extrémité.

VIII.

1. Cette force si grande que je sens dans mes bras,
Je ne veux point l'exercer dans une grange ou sur une meule ;
J'ai devant mes yeux les actes héroïques de mon père.
Dieu veuille seulement que je ne fasse point honte à ma race !
2. Je pars pour Buda me ranger parmi les guerriers,
Je montrerai au roi des actes dignes d'attention.
Ce qui ne sera point une honte pour mon frère,
Ou plutôt son cœur (1) se déchirera d'envie.
3. Je te supplie donc, noble dame, ma tendre mère !
Jamais plus d'angoisse, jamais plus de larmes.
Pleure-t-on peut-être celui qui n'est point mort ?
Et le mort lui-même ne reste pas toujours (dans la) mort ».
4. Plus longtemps encore il eut voulu parler à sa tendre mère,
Si les chiens n'eussent commencé à hurler au bas de la maison.
Aussitôt qu'il entendit leurs cris, il réfléchit
Qu'il avait fait un jeu d'un péril très grave (2).

IX.

1. Rien d'autre n'avait causé la colère des chiens
Si ce n'est qu'il avait apporté les loups dans la cour.
Mais leurs aboiements éveillèrent les satellites ;
Aussi Miklos dû-t-il couper court à ses paroles.
2. « Le temps ne permet plus de rester ici,
Que Dieu bénisse constamment votre Grâce
Qu'il vous bénisse ici-bas, en ce monde,
Et dans l'autre également ; c'est le souhait de mon cœur ».

(1) Litt. sa rate.

(2) *Feltápázhodtak ügyyel-bajjal*. En portant les loups près du lit de son frère.

3. « Qu'il bénisse, qu'il bénisse, » dit encore la pauvre mère.
 Qui bénisse ? Qui doit-il bénir ? Elle pense seulement cela :
 Car elle sait que celui qui scrute les cœurs
 Pénètre les désirs au fond de l'âme.
4. Lorsque son fils se fut arraché de son côté
 La langue d'aucun homme ne pourrait narrer sa douleur.
 Son âme formait entre eux une chaîne,
 Que rien ne pourrait rompre, qu'on devrait arracher avec sa racine.

X.

1. Cependant les chiens grondaient et gémissaient sourdement
 Ils couraient vers la porte avec des hurlements affreux.
 Les valets se levèrent lentement, avec peine,
 Et réveillèrent Georges excité par ce vacarme horrible.
1. Qui, quoi est venu ici ? crient-ils avec colère ?
 Quand ils sont là près de ces deux loups :
 C'est un tour de Miklos ; nul autre n'a pu le faire.
 Courons, courons après lui ! o misérable ! tonnerre ! (1).
2. Et comme un essaim de guêpes tourbillonne avec fureur,
 Ainsi la maison entière se présente à la vue.
 Ils se pressent et se croisent dans le vaste vestibule ;
 Ils courent partout en désordre, piétons et cavaliers.
3. Où, par où fuit-il ? personne n'en sait rien.
 Ils courent comme des fous à droite et à gauche.
 Georges, leur maître, irrité ricane ;
 Il s'élançe le premier, tous les autres se précipitent sur ses pas.

XI.

1. Entend-elle la pauvre veuve le son bruyant des cors,
 Le hallali, les sourds hurlements des chiens ?
 Elle les entend crier tous : en avant ! en avant !
 Elle sait qui l'on poursuit ; elle sait que c'est son fils ?

(1) Ce vers contient 4 interjections ou plutôt trois. Litt. après lui ! après lui !
 Un tel (misérable) ! *szedte vette*.

2. Non, elle n'entend rien ; au départ de son fils
 Ses jambes perdant toute force se sont ébranlées ;
 Evanouie elle tomba doucement sur son lit.
 Dieu seul sait combien dura sa faiblesse.

CHANT VII.

1. Pour celui qui n'a point de défenseur sous le ciel,
 Qu'on ne craigne point ; le Dieu bon aura soin de lui.
 Voici donc comment il protégea Miklos.
 Il enveloppa la lune dans un nuage épais.
2. Les ténèbres devinrent telles que l'on pût ne rien apercevoir.
 Le ciel retentit d'un bruit horrible, le tonnerre gronda, les éclairs
 [brillèrent effraiemment.
 La colère divine frappa un garde du méchant.
 Ce fut son dernier instant, il ne put même pousser un cri de
 [douleur.
3. Alors Georges cessa de prendre la chose comme un jeu.
 Lorsque la foudre de Dieu vibra au-dessus de sa tête,
 Au son du cor il rappela ses chiens dispersés ;
 Et ses gens errant en tous sens se réunirent auprès de lui.
4. Car le point du jour était alors tout près.
 Et le toit protecteur est volontiers proche pour une bande mouillée
 [(1).
 Mais son dépit était porté à l'extrême
 Parce qu'il n'avait pu triompher dans son dessein coupable.

II.

Cependant, en cette nuit terrible, Miklos s'était porté au loin.
 Il avait lutté contre la pluie, le vent et la foudre.
 Mais lorsque l'aurore eut dissipé les ténèbres
 Il se trouva seul dans un immense désert.

2. Qui fut alors son guide dans ce désert sans un être humain ?
 Le soleil planant à sa suite dans le ciel azuré

(1) Par la pluie,

Il l'atteignit, le quitta (1) et le laissa à lui-même,
 Sans ami dans la nuit froide et humide.

.

Miklos Toldi poursuit ainsi sa route pendant trois jours. Le quatrième jour il arrive à Pest. En parcourant les environs de cette ville il traverse un cimetière où il voit une femme éplorée à genoux devant deux tombes.

Pressée de questions par notre fugitif, la pauvre veuve lui raconte que ses deux fils, qui reposent dans ces tombes, ont été tués par un bohémien, géant féroce retranché dans une île du Danube d'où il désole la contrée et tue quiconque s'oppose à ses dévastations. Tous les champions qui se sont mesurés avec lui ont succombé dans la lutte comme les deux fils qu'elle pleure. Miklos promet de la venger et part pour la cour du roi. (Fin du chant VII).

CHANT VIII.

Dans l'entretemps son perfide frère l'a devancé à la cour. Il y annonce au roi Louis que son frère s'est rendu digne de mort en tuant un de ses serviteurs.

Le roi, étonné d'apprendre l'existence de ce frère dont Georges ne lui a jamais parlé et partant du dire de celui-ci que son cadet est d'une force herculéenne, décrète que son crime lui sera pardonné, s'il parvient à vaincre le terrible bohémien.

Ce n'était point l'affaire du traître qui se découvrant alors, réclame l'héritage de son frère comme celui d'un condamné à mort, fugitif et latitant.

A ces mots le roi comprend la pensée du misérable et pour le prendre au piège il lui déclare qu'il le mettra en possession des biens de son frère s'il combat le bohémien et en délivre le pays. Consterné de la proposition Georges s'empresse de renoncer à ses prétentions et se retire tout hors de lui, tellement que ses serviteurs craignent pour sa raison.

(1) Le soleil passa au-dessus de sa tête et disparut sous l'horizon.

CHANT IX.

Cependant Miklos arrive dans Pest ; épuisé de fatigue et de faim il s'assied sur un banc et contemple la scène qui se déroule devant lui.

Tout-à-coup un bruit affreux s'élève ; les gens courent en tout sens, effrayés, poussant des cris de terreur. Qu'y a-t-il ? Est-ce le feu, l'inondation, une émeute ?

Non, rien de tout cela, mais un taureau furieux, échappé d'une boucherie qui se rue à travers la foule. Les garçons bouchers le poursuivent et lancent contre lui une demi-douzaine de dogues qui le harcelent, lui mordent les oreilles mais dont il se débarrasse en les lançant contre les murailles. Fou de douleur, le taureau éventre tout ce qui est à la portée de ses cornes. Il va droit à Miklos ; tout le monde fuit.

3. Mais Toldi ne fuit point ; il se tient droit sans émoi,
Il attend le taureau au milieu du chemin.
« A quoi pensez-vous jeune homme ? — Êtes-vous fou ? — Ne
Ce taureau féroce qui fond droit sur vous ? [voyez-vous pas
4. Est-ce que vraiment Miklos le voyait ou ne l'avait pas aperçu ?
Il l'avait vu : « Criez, criez », pensait-il en lui-même,
Et il écartait leurs cris de ses oreilles,
Ne voulant être attentif qu'à la venue du taureau.

V.

1. A peine l'animal a-t-il vu Miklos,
Que surpris, il rugit et piétine la poussière,
Puis il laboure la terre de ses cornes, et la fait voler
Comme on fait tournoyer une gerbe dans la grange avec la fourche
2. Puis tout-à-coup il bondit avec force contre Miklos ;
Il dresse ses cornes en avant pour heurter avec violence.
« Malheur à lui ! il est perdu ! Hélas ! » crie-t-on de toute part,
De toutes les fenêtres de l'étroite rue de Pest.
3. Non, cela n'est point. Notre vaillant frappe du pied la terre
Et d'une voix terrible il provoque (son adversaire).

Cette tactique effraie le (féroce) animal.

Miklos saisit l'instant et empoigne ses cornes ;

4. Le tenant ainsi fermement, il le traîne jusqu'à l'abattoir ;
Il appelle pressamment les exécuteurs.
Après une longue hésitation, ils arrivent enfin,
Apportant de fort liens et des licous.

VI.

1. On lia le taureau à d'épais et forts piliers,
Rattachant par des entraves ses cornes à ses pieds de devant.
Le peuple attroupé se dispersa et les aide-abatteurs
Allèrent se reposer chacun en son logis.
2. Miklos alla s'asseoir dans un coin de l'abattoir
Voulant en faire sa couche pour cette nuit.
Une de ses poutrelles lui servirait de coussin pour reposer sa tête,
La lune étendant sur lui ses rayons serait sa couverture.
3. Mais les garçons brutaux ne lui laissèrent point cet abri ;
Ils ne voulurent point qu'il prit du repos dans un coin de leur édifice.
Ils jettent devant lui un morceau de foie,
Lui criant de partir de là, « pour la plus grande douleur de sa mère »
4. Ce fut là la récompense de cent et cent vies (risquées)
Qu'ils jetèrent une misérable aumône à leur sauveur.
Ainsi pensa Miklos et jeta le foie à terre
Pour qu'un chien affamé survenant l'emportât et le mangeât.

VII.

1. Il suivit alors la ruelle. Beaucoup murmuraient tout bas
En le montrant : « C'est lui qui a pris (le taureau) par les cornes »
Par-ci par-là on apercevait l'une ou l'autre forme humaine
Aux fenêtres, aux portes ; mais tous se retiraient aussitôt.
2. Puis les fenêtres se fermaient brusquement,
Aux portes on entendait le bruit des clés qui les fermaient,
Puis se faisait un silence complet, glacé ; plus un être humain.
« Où donc pour moi, » dit Miklos, « y aura-t-il un foyer ? »

3. Quelles pensées alors ne vinrent pas assiéger son esprit ?
L'image de sa mère plane devant ses yeux,
Telle qu'elle était quand il vint dire un dernier adieu,
Et que s'attachant à son cou, il brûlait ses lèvres de ses baisers.
4. Puis quittant cette douce image il reportait
Sa pensée fugitive sur l'autre noble veuve
Qui, sur la croix des tombes, se tordait les mains de douleur,
Parce que le cruel bohémien avait tué ses deux fils.

Miklos se décide alors à retourner au cimetière pour y retrouver la mère éplorée à laquelle il a promis vengeance. Mais elle a disparu, plus personne dans la vaste plaine.

Abandonné de tous, notre jeune homme se couche entre deux tombes et sommeille. Tout-à-coup un bruit de pas se fait entendre et le réveille en sursaut ; un cavalier arrive au galop. Heureuse surprise, c'est Benedek, le vieil écuyer de son père que sa mère envoie à sa recherche. Celui-ci qui ne s'attendait guère à une semblable rencontre prend d'abord son jeune maître pour un revenant et a bien de la peine de le reconnaître. Enfin rassuré il lui apprend que Georges est parti le même jour que lui sans faire aucune peine à sa mère et que celle-ci a envoyé le vieux serviteur pour accompagner partout son fils et le protéger. Il lui présente un pain que sa mère a pétri elle-même.

Miklos le fend et y trouve une boîte pleine de ducats que cette excellente femme y a cachée. De là ils vont à une auberge où après s'être restauré et récréé, Miklos s'endort d'un profond sommeil jusqu'au lever de l'aurore.

CHANT XI.

I.

3. Alors le soleil portait son œil sur Pest et Bude ;
Il se mire dans le Danube aux larges eaux.
L'écume s'élevait rouge sur le grand fleuve ;
Au milieu des flots une barque brunie flottait légère.

4. Sur cette barque Toldi monte et rame seul ;
La rame frappant l'eau le porta au loin.
Les goutelettes tombaient d'enhaut tout étincelantes,
Comme une pluie écumante de corail.

II.

1. Toldi a bientôt traversé le grand fleuve
Il attache le frêle esquif sur la rive de Bude.
Il gravit la côte et marche avec grande hâte
Pour trouver au plutôt ce qui lui tient au cœur.
2. Une bonne armure dorée et des habits pour lui-même,
Des harnais neufs et brillants pour son bon destrier « Rigó ».
Pour Rigó que son fidèle serviteur lui avait amené,
Car son palefroi était pour lui l'objet de sa sollicitude.
3. Il a acheté tout ce qu'il désire : un bouclier grand et solide,
Un dolman que le tailleur n'a point laissé sans ornement,
Mais qu'il a couvert de galons d'or.
Il achète un casque, une cuirasse, une masse à sept plumes,
4. Une lance, une pique, une armure complète,
Ce qu'à Bude confectionnent les plus parfaits forgerons ;
Un équipement richement orné, d'or et d'argent.
Et en un mot comme en cent : il se pourvut de tout.

III.

Miklos ainsi équipé revient fier et joyeux à l'hôtel, monte son destrier richement caparaçonné et part comme un trait.

IV.

1. Mais dans l'entretemps que s'est-il donc passé à Bude ?
Ecoutez en silence ; je vous le raconterai fidèlement.
La tente du Souverain y était tendue
Et sa toile était d'une soie du bleu le plus pur.
2. En haut et tout autour pendaient des glands d'or,
Gros comme le poing et plus volumineux encore.

Elle se distinguait au loin de toutes les autres ;
La tente du souverain, dominait fièrement autour d'elle.

3. De riches fauteuils, aux coussins rebondis,
Recouverts de pourpre et piqués d'or,
Se dressaient dans la tente, majestueux, en ordre parfait ;
L'imagination humaine ne pouvait s'en figurer de plus beaux.
4. Un haut siège s'élevait, splendide, au milieu de la tente,
Émaillé de pierreries d'un haut prix,
Avec de grandes griffes d'or qui touchaient le sol,
Couvert d'une tenture de velours pourpre.

V.

1. Les tentes étaient séparées de la foule par une barrière
Qu'il était défendu aux gens du peuple de franchir.
Au dehors une troupe armée y faisait solide garde
Et veillait de tous yeux sur les tentes vides (1).
2. La barrière s'étendait des deux côtés jusqu'au Danube ;
A l'intérieur, un champ vide avait été laissé,
Large assez pour un marché de bœufs,
Si l'on avait voulu y amener ces animaux.
3. Un grand drapeau flotte sur la rive du Danube,
Une barque aux couleurs variées est liée à un pieu.
Même scène du côté de Pest :
Une bannière élevée, un canot sur les vagues.
4. L'onde est un vaste chemin entre une haie d'êtres humains.
Au milieu l'île redoutable s'étend sous les yeux ;
C'est l'île meurtrière ; depuis sept jours,
Elle se repait de sang comme une sangsue avide du liquide vital

VI.

1. Voilà que le géant bohémien s'avance vers le fort de Bude.
Il danse sur son destrier dans l'enceinte tracée ;

(1) Litt. les dévoraient des yeux.

(2) Ceci est un fait consigné dans la tradition : Szajhagomány szerint.

Il lance jurements et sarcasmes, il insulte les Hongrois,
Car personne n'ose se commettre à lutter contre lui.

2. Mais quoi ! tout-à-coup sur la rive de Pest,
Des cris de joie s'élèvent, le tumulte du réveil !
Un guerrier inconnu sur un coursier noir
Galoppe vers la bannière et demande la lutte.
3. Sa visière est baissée ;
Une plume blanche pend du haut du casque et se balance sur son
Toldi (car c'était lui) prend la plume, [cou.
Et s'avance en champion du roi.
4. Portant la plume du défi, on râme comme des rameurs de métier
Vers le champ de combat du Bohémien sur la rive de Bude.
Il échange sa plume blanche contre la rouge du brigand,
Ils se provoquent au combat, c'est le signe de ce dur labeur.

VII.

1. Cependant les héraults se rendent précipitamment au château
Le roi arrive et de nombreux rangs de hauts chevaliers. [royal ;
Les deux combattants s'avancent en même temps sur leur barque ;
A grands pas ils s'approchent sur le terrain du combat.
2. Miklos, à peine son pied a-t-il touché le bord,
Repousse d'un seul coup la barque dans le vaste fleuve.
Il court plutôt qu'il ne marche sur les vagues,
Il atteint, frappe à l'instant du bout du pied le sol de Pest.
3. Le guerrier bohémien lui dit : pourquoi agissez-vous ainsi,
Que vous relancez votre esquif sur le Danube ?
" Pour cela seul, chevalier " répondit Miklos,
" Qu'un seul canot suffit à un seul homme.
4. Pour un des deux, aujourd'hui le terme fatal est venu,
Et pour un mort il n'est plus besoin de barque ".
Ainsi parla Toldi, puis il joignit les mains
Et, poussant un soupir, il adressa à Dieu une ardente prière.

VIII.

1. Puis il ajouta : « Guerrier, donne-moi la main.
Tu ne m'as jamais nui, je ne t'ai jamais blessé ;
Si tu t'irrites maintenant, tu n'as plus une heure sur la tête ;
Et qui ne pardonnerait point au moment du trépas (1) ? »
2. Le Bohémien porte en avant sa main gantée de fer,
Pour serrer celle que lui présente Miklos.
Miklos a remarqué ce mouvement en avant
Et prévenu à temps cet acte d'amitié.
3. Il rassemble toute la force gigantesque de son bras
Et serra la main de son adversaire avec une énergie formidable.
Le gant céda et se contracta sous cette pression
Tellement que les doigts du Bohémien se déchirèrent violemment.
4. De même qu'au printemps quand la température s'adoucit
Sur le toit des maisons la glace coule fondue
Ainsi le sang s'échappe de tous les bouts des doigts.
Par la force extraordinaire de Toldi son adversaire est hors de lui-
[même.

IX.

1. Alors Toldi le saisit de ses mains
Et le secoue avec une force si terrible
Que son corps craque entre les mains du jeune homme et semble
[se fondre.
Enfin tombant sur ses genoux, le Bohémien le supplie :
2. « Je t'en conjure, mon bon jeune homme, ne veuille pas ma mort ;
Toutes mes richesses je te les donne,
Tous les riches et nombreux troupeaux de douze chevaliers,
Et avec moi tous mes vaillants soldats ».
3. Le cœur de Toldi fut ému de cette prière.
« Qu'il en soit ainsi, dit-il, mais je prends tes troupeaux.
Toutefois je n'en veux rien pour moi ;
Tu as tué deux guerriers ; je destine ces biens à leur mère.

(1) Sur le lit de mort.

4. Maintenant je t'accorde la vie comme une aumône,
Si ta foi s'engage sous une redoutable promesse :
Si même la mer venait envahir ton pays,
Tu ne mettrais plus les pieds dans notre état ».

X.

1. Le guerrier promet tout sous l'empire de la crainte ;
Paisiblement ils s'en vont ensemble vers le canot
Lorsque tout-à-coup le géant étendant le bras
Cherche traîtreusement à frapper Toldi par derrière.
2. Oh bonheur ! Toldi voit ce mouvement reflété dans les eaux :
Il saisit de la main le sabre du traître.
Effrayé le Bohémien crie : « pitié ! miséricorde ! »
— « Va, demande cela à Dieu ; je te montrerai le chemin »
3. Alors avec le glaive qu'il avait arraché au perfide bohémien,
Il lui donne la grâce éternelle.
En un instant (1) il lui tranche la tête et la jette à bas du corps.
Et le glaive ressort tout rougi du sang de son maître.
4. Toldi plante la tête à la pointe du sabre.
Une grande clameur s'élève aussitôt sur les deux rives ;
On applaudit, on crie, on agite les bannières,
Les hautes montagnes de Bude répètent les cris en écho.

CHANT XII.

La foule conduit en triomphe le vainqueur un pied du trône
du roi, au moment où son frère dénaturé réclame de nouveau
son châtimement et la confiscation de ses biens.

Miklos se fait connaître et le roi instruit de tout ce qui s'est
passé porte une sentence contraire à celle qui était sollicitée
de lui. Il déclare Georges déchu de son rang, banni de la cour
et dépouillé de ses biens en faveur de son frère cadet. Celui-ci

(1) *Iziben* = *hamarjaban*.

refuse ce don et demande uniquement de pouvoir servir le roi comme simple cavalier. Le roi refuse à son tour et veut qu'un si vaillant homme soit un des chevaliers de sa garde.

En ce moment arrive la mère des Toldi, avertie par le vieux Benedek. En la voyant Miklos oublie tout et court se jeter dans ses bras.

Tous deux restent muets ; pas une larme, pas un sourire ;
Seul le vieux Benedek sanglote derrière eux.

1. Enfin la joie immense qui comprimait leurs cœurs,
Comme un nuage gros de pluie, exhala ses effluves.
De leurs yeux les larmes coulèrent abondamment
Soulagée alors en son cœur, la dame des Toldi prononça ces paroles :
2. « Oh souffle de mon âme, fruit de mon sein, ma joie ;
Heureuse que j'ai pu voir encore une fois ton beau visage !
Oui tu es beau ! Tu conviens ainsi pour être chevalier !
Dieu ne t'a point fait pour autre chose ».
3. Et Miklos lui répond : « Ne te l'avais-je pas prédit
Que tôt ou tard je deviendrais un preu guerrier ?
Mais je n'attribue point cela à mes propres forces ;
J'en rends grâce à la miséricorde infinie de Dieu.
4. Maintenant nous allons échanger notre séjour
Georges ira à Nagyfalú, c'est là que nous vivrons.
Un jour, peut-être, son cœur s'adoucirait-il à mon égard ;
Si non, qu'il garde sa rancune jusqu'au tombeau ».

X.

1. C'était à ce point que l'héroïque jeune homme aimait sa mère ;
Jamais le trait de l'amour ne blessa son cœur.
Jamais il n'y eut pour lui d'amitié perpétuelle avec une épouse ;
Jamais aussi, il ne s'assujétit au joug domestique
2. Ce qu'il devint ce fit un chevalier redoutable.
Comme des épis ses adversaires tombèrent devant lui ;

Il défendit les faibles, son roi, son pays natal ;
De ses exploits merveilleux les historiens remplirent les chroniques.

3. Nul homme ne put résister à son courroux,
Mais il donnait ses propres vêtements à ses amis.
Personne non plus ne put attaquer son pays
Qu'il ne fût aussitôt joyeusement sous les armes avec ses gais
[compagnons.]

4. Mourant il ne laissa ni biens, ni terre, ni quoique que ce soit,
Ni enfants pour recueillir son héritage ;
Mais, ce en quoi le monde entier ne l'atteignit point,
Sa gloire, un nom brillant subsistera à jamais.

(A continuer.)

C. DE HARLEZ.

LA LUTTE AUTOUR DE TROIE

BÖTTICHER ET SCHLIEMANN

(Suite).

Dans la question de la *perforation* des pierres, les anthropologistes ont encore commis de singulières bévues. Tout en admettant que les hommes « préhistoriques » aient été capables de faire les constructions *mégolithiques*, pour lesquelles ils auraient pu lever des pierres énormes sans le secours d'aucune machine, ces savants sont parvenus à trouver que ces mêmes hommes avaient une manière particulière de forer les pierres au moyen d'un bois ou d'un os long et d'un peu de sable — chose qui ne peut se faire de nos jours qu'au moyen de tarières et perforateurs munis de pierres précieuses. Ces procédés sont du domaine de la fable.

Déjà Flinders-Petrie, il y a 8 ou 9 ans a prouvé que les peuples préhistoriques se sont servis de perforateurs munis de pierres précieuses tandis que des constructions comme le *Deaghoog* près de Wennigstedt (Sylt) ainsi que les *Dromoi* de la Grèce préhistorique présupposent des machines (des crics, des grues) par la raison que la place pour les hommes nécessaires pour lever ces énormes blocs de pierre manquaient absolument. Toutes ces fables inventées selon le besoin de la cause et du système de Darwin, et les essais mêmes faits par les partisans de ce système, de se servir de ces marteaux et haches en silex ont prouvé l'impossibilité de s'en servir, puisqu'ils n'ont pu réussir qu'à abattre des sapins de faibles dimensions. Les sapins ont le bois le moins résistant, et malgré cela il ont dû faire des efforts surhumains et prolongés pour les abattre. Par contre les pilotis des anciennes constructions lacustres

montrent des traces évidentes d'outils en métal. M. Boetticher le premier a prouvé que les anciens peuples civilisés ont employé les outils en silex pour le service du *culte*, savoir pour le service *des autels*, de *la médecine* et dans les *cérémonies funèbres*. (*Zeitschrift für Museologie*, ed. Bäsch, Dresde, 1884 p. 181.) parce que le fer était réputé *impur*. (Conf. 2 Moys. 20, 25. — 5. Moys. 27-5, 6. — Josué 8, 30, 31. — Lydus *de mens.* I, 31). Il ne reste donc plus grand'chose de cette théorie darwiniste que l'âge paléolithique et néolithique aient précédé les premières civilisations.

Il en est de même de l'âge de bronze dans le sens darwiniste. Car on peut prouver *à priori* qu'un âge de bronze ne peut avoir précédé l'âge de pierre, parce qu'il est beaucoup plus facile de retirer de ses minerais le fer que le cuivre. A cause de cela les peuples indigènes de l'Afrique séparés depuis tout temps du monde civilisé, savent parfaitement travailler le fer. Pour fabriquer le bronze, il faut savoir retirer le cuivre des minerais, se procurer l'étain, matière assez rare, mélanger les deux métaux dans des proportions exactes et afin les fondre — travail fort compliqué. Mais les faits aussi prouvent que le fer était connu dès les temps les plus reculés, car les inscriptions hiéroglyphiques aussi bien que Homère appellent le ciel une voûte en fer, parlent du siège en fer d'Osiris et des portes en fer du firmament. Même en Egypte pays relativement fort pauvre en fer, les artistes qui ont gravé les figures et les hiéroglyphes avec des contours si bien déterminés ont dû avoir à leur disposition des outils d'acier admirablement trempés, puisque nos meilleurs outils et ciseaux sont promptement émoussés quand on veut travailler avec eux les porphyrs, granits et basaltes sur lesquels ces artistes d'un âge si reculé ont gravé leurs figures et inscriptions. D'autres faits qu'il serait trop long de citer ici, mais du reste bien connus et que M. Bötticher a soin de détailler, prouvent la même chose et l'exactitude du passage 1 Moys. 4 où la métallurgie est dite être antdiluvienne.

M. Bötticher prouve encore par les faits que la plus haute antiquité connaissait le fer et l'acier, puisque selon le Rigvéda

les Hindous se servaient de glaives d'acier au moins en 1500 a. Ch. et que les inscriptions cunéiformes en parlent. Homère lui-même parle d'armes faites en acier, et comme il ressort de l'Odyssée, IX, il connaît la trempe de l'acier. Si ce poète ne dit pas expressément que ses héros avaient des glaives d'acier, il ne dit pas non plus qu'ils se servaient de glaives de bronze qui, du reste, ne peuvent servir au combat. C'est pour cela que Porsenne impose aux Romains vaincus des armes en bronze. (Cf. Tite-Live). Les glaives en bronze ont été trouvés dans les tombeaux, bien que ces tombeaux aient été appelés *villes* et *châteaux-forts* à tort ; mais qu'il en est ainsi, ressort de ce que ces glaives ont souvent un côté bien travaillé, l'autre n'est pas fini, mais rude ; les trous par lesquels on les fixait aux poignets manquent très souvent ou ne sont pas entièrement forés, il y en a même où la partie qui doit être fixée au poignet manque totalement.

De tout cela il ressort que les trouvailles ont été complètement méconnues, leur destinée a été défigurée et même certains savants abandonnent la distinction entre âge de bronze et âge de fer, comme on devra aussi abandonner l'idée de l'âge de pierre et de l'âge de métal telle qu'elle a été comprise jusque maintenant.

Enfin M. Bötticher mentionne encore les *joujoux* trouvés dans certains tombeaux d'enfants, mais qui en réalité n'étaient que des dons funèbres spécialement destinés aux enfants et partant faits en petites dimensions. Il le prouve par une trouvaille faite à Coban dans le Caucase et conservée au « Musée de l'histoire naturelle » à Vienne.

II. On a méconnu aussi l'emplacement où ces objets ont été trouvés.

Comme introduction à cette seconde partie de son article, M. Bötticher fait une énumération rapide des choses les plus hétérogènes qui à Hissarlik se sont trouvées les unes à côté des autres, les unes d'un travail exquis et fin, les autres rudes et peu travaillées, et il mentionne que déjà Virchow dans son introduction à l'ouvrage de Schliemann : *Ilios* appelle cette cir-

constance, « phénomène extraordinaire » et dit qu'« ici la science entre dans une nouvelle période. » Ensuite M. Bötticher donne une description topographique des lieux dans laquelle il identifie, selon nous avec raison, le ruisseau *Diimbrek* avec l'antique Fhymbrios que les cartes anglaises ont confondu avec le Simois. Il critique aussi les données d'Homère sur les lieux qu'il appelle incertaines, parce que Homère créa chaque fois le paysage dont il avait besoin pour ses descriptions des combats et qui, partant, ne peuvent servir à établir l'endroit où la vieille Troie était située. Deux localités revendiquent aujourd'hui l'honneur d'avoir été l'emplacement de Troie, la hauteur du Bali-Dagh près de Bounarbachî et la colline Hissarlik à 6 km. au nord de ce dernier située sur le plateau de Chiblak où Schliemann a prétendu trouver les ruines de l'ancienne Troie.

Déjà en 1785 Lechevalier a désigné comme l'emplacement de l'ancienne ville de Troie Bounarbachî et le Bali-Dagh, car cet emplacement seul convient, au point de vue stratégique, politique et commercial à une ville qui selon Lycurgue, orateur athénien, était une des villes les plus grandes et plus importantes de l'Asie dont elle était la capitale. En effet là où Lechevalier plaça cette ville et qui est précisément l'endroit que Moltke déclare imprenable à cause des rochers de 300 mètres de hauteur et du Scamandre qui les mouille, on a découvert en 1864 des murailles antiques d'une grande épaisseur, reconnues par Ernest Curtius et d'autres archéologues comme celles de Pergame. C'est là aussi où se trouve une base très grande d'un autel, en ruines aujourd'hui et probablement le même autel dédié à Zeus Herkeios où, selon Lucanus (*Pharsalia* IX). Alexandre le Grand offrit des sacrifices aux manes de Priame. Selon Strabon, l'ancienne Troie était située un peu au-dessus « du village des Iliens », village encore connu dans les temps historiques et ce village, toujours selon Strabon (XIII, 595, 597) était construit sur la hauteur où aujourd'hui se trouve Bounarbachî. Or Bounarbachî se trouve exactement à 30 stades (6 km.) au sud de la ville historique, « la nouvelle Ilion » (= Hissarlik), ce qui s'accorde parfaitement avec les données de

Strabon. Il est vrai, la nouvelle ville d'Ilion se vantait être à la place même de l'ancienne Troie, mais tous les auteurs, poètes, historiens et géographes disent que l'ancienne Troie n'a pas été reconstruite. Héstiaia et Démétrios prouvent que la nouvelle ville n'aurait pas offert la place suffisante pour les combats d'Homère et le célèbre rhéteur Dion Chrysostomus (1-2 siècle p. Ch.) se moque des Iliens à cause de leur prétention. Partant il est faux ce que dit Schliemann que seuls Héstiaia et Démétrios nient dans l'antiquité que la nouvelle ville d'Ilion a été construite sur l'emplacement de l'ancienne et que la tradition antique est unanime sur ce point. Les inscriptions citées de Schliemann ne prouvent rien non plus selon le Dr Crusius, Bötticher et d'autres.

Mais Hissarlik ne peut avoir été la ville de Troie ; car c'est une colline formée de ruines de murs haute de 10 mètres et large de 120 à 150 mètres où déjà Maclaren en 1822 et Eckenbrecher en 1842 croyaient trouver l'emplacement de Troie. Schliemann à son tour prétendit y placer Troie et donna, selon ces ruines, à cette ville une étendue de 45 mètres sur 80 mètres, parce que cette étendue était entourée de murs. Lorsque tout le monde savant (Virchow excepté qui fit des démarches pour faire recevoir les antiquités « troyennes » dans les Musées) se moquait d'une pareille ville, Schliemann en 1881 continue ses fouilles avec Dörpfeld et tous deux imaginèrent que les ruines découvertes étaient seulement celles de l'acropole et que en bas on avait découvert la ville proprement dite. Cette ville basse existe seulement dans l'imagination des auteurs, car aucun indice n'en indique l'existence. Or cette fameuse « acropole » a été jugée par des autorités et en particulier par le général Schröder comme tout-à-fait impropre à être défendue. (Cf. *Archiv für die Artillerie-und Ingenieur-Offiziere des deutschen Reichheeres*, tome 99, 2. Berlin 1892). Le général Schröder (*Vossische Zeitung* 1891 n° 213) se moque aussi de pareilles prétentions. Les petits contre-boutants furent déclarés des tours où selon Schröder tout au plus cinq ou six hommes auraient pu se placer. Comme il ressort des ruines d'anciennes fortifications

(cf. Maspéro *Archéologie égyptienne*, le fort de Semné sur le Nil, les fortifications de Babylone), les anciens construisaient des tours élevées très spacieuses sur lesquelles on pouvait placer beaucoup de soldats. Il en est de même des prétendues portes de Hissarlik tout à fait impropres à être défendues. En un mot la fameuse « acropole » n'était autre chose qu'une terrasse construite d'une manière très primitive, entourée de murs épais de 4 mètres. M. Bötticher montre ensuite comment Dörpfeld et le Dr Durne ont trouvé dans leur imagination féconde toutes sortes d'explications plus ou moins ridicules pour appuyer leurs dires.

Ensuite M. Bötticher relève les contradictions dans lesquelles est tombé M. Virchow en déclarant en 1891 que les cendres qu'on a trouvées à Hissarlik provenaient des briques tandis que en 1879 (*Ilios* p. 358) il les déclarait comme cendres de bois. Cependant Burnouf, archéologue français et collaborateur de Schliemann en 1879 ainsi que Simpson ingénieur français, distinguent entre cendres de bois et débris de briques. Les patrons de l'opinion qui voient Troie dans les ruines de Hissarlik parlent des maisons etc. Nulle part cependant traces de toitures etc. La réalité des faits nous montre des couches régulières de cendres, de braises et d'argile, mêlées d'os, de coquillages et de tessons, preuve qu'à la même place et sur la même base on a allumé successivement de grands feux avec des combustibles tenus prêts à nourrir le feu.

Quel était le but de ces feux allumés ainsi selon un certain plan ? M. Bötticher montre par le *journal* même de Schliemann que ce but ne pouvait être autre chose que la crémation des corps, car partout Schliemann n'y a trouvé que les traces de corps brûlés, des urnes funéraires, des cranes etc. Les urnes funéraires dans lesquelles Schliemann avait trouvé des cendres mêlées à des os — ce qu'il niait plus tard — Virchow les déclarait vases à l'usage domestique. Schliemann a même représenté en image (*Ilios* n° 8) une *cave à vin* ! En comparant les découvertes de Schliemann à celles des autres pays (Europe, Afrique septentrionale, Asie, Amérique) on trouvera partout les *pithoi*

qui ont servi à la crémation des cadavres. (Cf. Koldeweg *Zeitschrift für Assyriologie* 1887 ; Rawlinson, *Ancient Monarchies* I 110-111 ; Loftus, *Travels* p. 201 ; Taylor, *Notes on the ruins of Muqeyer* dans *Journal of the Royal Asiatic Society* XV ; F. Hommel *Geschichte Babylonien und Assyrien* I, 210).

En dehors de ces *pithei* ou urnes servant à l'incinération des cadavres, Schliemann y a trouvé un grand nombre d'urnes remplies de cendres. Il l'a dit lui-même dans son *journal* de 1871-74. Mais Virchow, dans l'intérêt de la cause, nia ce fait le 16 février 1884, suivant les traces de Schliemann. Ici M. Bötticher raconte tous les procédés plus ou moins louables de Virchow pour voiler et cacher la vérité et la réalité des faits historiques dans l'intérêt de ses idées préconçues.

Une autre découverte que Virchow ne voulut pas admettre, ce sont les dons funéraires en or trouvés dans les urnes au milieu des cendres ; en partie l'or était fondu, en partie il était bien conservé sous forme d'objets de toilette et de bijoux. De ce fait il résulte que l'urne a été exposé à un degré très haut de chaleur qui fit fondre l'or qui s'y trouva d'abord, et après refroidissement on y a déposé des bijoux. Partant l'explication de Virchow, selon laquelle ces vases étaient les contenants des trésors des habitants en fuite, tombe à faux. Des autres dons funéraires il a été question plus haut.

La conclusion que M. Bötticher tire de tous ces faits judicieusement étudiés est celle-ci : Les constructions que Schliemann a découvertes, étaient destinées à la crémation des morts, des temples où furent déposées les cendres des aïeux, (à cause de cela tous les « vases à trésor » étaient découverts près de la construction HS plan de Schliemann) et des magasins contenant les objets pour le culte des morts (à cause de cela la partie sud-est de la construction n'a pas été incendiée).

M. Bötticher, par ses études sur la crémation en usage dans l'antiquité a montré que dans ces temps reculés toute cette opération était réglée par des lois et des institutions que le gouvernement établit lui-même.

Nous n'avons pu donner qu'une pâle esquisse de ces articles

de Bötticher ; il serait à désirer que ces articles fussent traduits en français et ainsi mis à la portée des savants français qui s'intéressent à ces questions. Toutes les fables et idées fantaisistes de Virchow et de ses partisans seraient bientôt réduites à néant.

Dans la même Revue livraison d'Avril 1894, M. Bötticher revient sur la même question. Il s'attaque ici personnellement à M. Virchow qui dans l'intérêt de la cause qu'il défendit, nia obstinément qu'on avait trouvé à Hissarlik des urnes remplies de cendres. Pour cela M. Bötticher reproduit sa *Lettre ouverte à M. Virchow* qu'il a publiée le 1^{er} Mars 1884 dans la *Gazette de Cologne* et où il prouve par les textes mêmes des livres de Schliemann qu'on a trouvé à Hissarlik des urnes funéraires en grand nombre, que Schliemann les a formellement reconnues comme telles ainsi que M. Virchow, mais que, voyant leurs systèmes préconçus sur le point d'être renversés, ils ont essayé de nier les faits ou de les expliquer autrement. Ainsi non content de se servir de moyens peu loyaux, M. Virchow, au congrès des Anthropologistes à Vienne, ajouta-t-il à ces négations l'ironie et déclara-t-il avec toute la suffisance que lui donna sa célébrité européenne que l'écrivit de M. Bötticher « *La Troie de Schliemann, une nécropole à incinération* » que ce dernier avait soumis au congrès : *einen furchtbarer Ursinn, un nonsens sans pareil*. Malheureusement pour le docte professeur de Berlin tout le monde n'était pas de son avis et si M. Reinach dans la *Revue critique* (Paris) déclare que « le furchtbarer Unsinn d'hier pourrait bien être la vérité de demain », M. Chr. Belger, rédacteur de la « *Berliner Philologische Wochenschrift* » ne ménageait pas la vérité au docte M. Virchow. Entre temps comme le dit M. Bötticher : *Le idee fanno il loro corso e lanciate una volta non si quietano, più nè è mai avvenuto che d'un sol colpo trionfassero*.

M. Bötticher refute dans cet article la prétention de Virchow qu'il n'y a pas eu à Hissarlik des combustions de cadavres, en suivant pas à pas son adversaire, montrant la fausseté de ses interprétations, expliquant les faits relevés. Il lui montre

comment, en faveur de sa thèse, il passe sur certains faits que l'anthropologiste de Berlin ne saurait expliquer en sa faveur. Nous avons déjà donné dans nos comptes-rendus plusieurs détails sur lesquels nous ne pourrions revenir ici. M. Bötticher relève aussi les évolutions et changements continuels de Virchow qui se contredit souvent et renverse ce qu'il avait défendu naguère. Car en 1882 dans l'étude « Tombeaux et crânes de l'ancienne Troie » Virchow admit le fait que Schliemann a trouvé des urnes funéraires, et ce n'est qu'en 1884 qu'il nia ce fait vis à vis des déclarations de Bötticher. Contre Virchow M. Bötticher prouve que la combustion des cadavres était possible, facile et parfaite dans un « Pithos. » Enfin M. Bötticher explique aussi pourquoi depuis 1889 des urnes cinéraires n'ont plus été trouvées par la remarque que Schliemann avait vidé toute la colline de Hissarlik, relève le fait qu'on en a alors trouvé en faisant des fouilles en dehors de la colline.

Dans la livraison de Mai 1894 de la Revue : « Allgemeine Konservative Monatsschrift » M. Bötticher fait justice d'une nouvelle explication des ruines de Hissarlik qui est aussi surprenante qu'imaginaire. En fouillant Schliemann prétendit avoir trouvé « sept villes » c'est-à-dire sept couches superposées de cendres et d'urnes. « Les sept villes » ne pouvaient naturellement exister simultanément, la dernière aurait été la Troie dont parle Homère, les autres étaient donc des villes existantes avant le temps où vivaient les héros d'Homère. Mais qui a alors détruit ces six autres ? Quelqu'un (M. Schöne) a découvert que c'est Hercule lui-même qui a détruit la « deuxième ville » dans sa dispute avec Laomédon. Heureusement Laomédon était assez rusé pour cacher ses trésors d'or dans des pots en argile pour les soustraire à ce fameux Hercule. Bientôt donc on pourra voir à Berlin un Musée d'Hercule où on verra avec satisfaction non pas des objets provenant de Priame mais ceux de ses aïeux d'une époque qui précédait celle du père Abraham d'au moins mille ans ».

On ne saurait raisonnablement s'occuper de pareilles puéri-

lités. Ensuite M. Bötticher nous communique les appréciations d'un officier du génie M. G. Schröder, sur la valeur des « fortifications » de cette prétendue nécropole. Le résultat des investigations de cet officier se résume en trois points : « il n'y a pas eu de place fermée tout autour ; les tours n'existent pas ; on ne trouve aucune trace d'un mur de fortification. »

Enfin M. Bötticher arrive à l'an 1893. Lorsque par suite des attaques multiples et justifiées les partisans de la *Troie de Hissarlik* se virent forcés d'abandonner cette thèse, le professeur Dr A. Brückner émit l'opinion qu'on aurait à chercher la Troie de Priame en dehors des fouilles, et à côté d'elles où l'on trouvait les fondements de l'ancienne ville. Un mur découvert là devrait appartenir à la fortification. Malheureusement M. Bötticher a prouvé que ce mur a tout simplement servi à consolider la colline de Hissarlik pour pouvoir y construire la ville de Troie-Nouvelle, et que beaucoup de pierres et de sous-basements proviennent de cette dernière ville.

Pour conclure, M. Bötticher montre par les objets découverts à Hissarlik que dans toutes les couches de cette colline ces objets prouvent le caractère et le style mycériens, mais que la couche la plus profonde des ruines contient aussi des objets d'une date plus récente et montrant le caractère *dipylonique*. Or le style *dipylonique* est d'un temps relativement récent et appartient à l'époque historique.

Partant toute la colline d'Hissarlik avec ses ruines ne monte pas à un âge très haut, mais date d'une période historique, et non du temps héroïque, et par conséquent ne peut être la *Troie* d'Homère.

Ces aperçus que nous donnons ici, ne sont malheureusement qu'un résumé très court des travaux de M. Bötticher. Il serait à souhaiter que M. Bötticher, le vaillant lutteur entre les fantasmagories de Schliemann-Virchow-Dörpfeld fit traduire son travail en français pour l'édification des personnes qui ont lu la traduction des livres de Schliemann.

G. H. SCH.

MÉMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES.

(Suite).

XXIII. Yezdegerd mourut peu après, en 457, laissant deux fils : Hormisdas et Péroze qu'il avait eus de la reine Dinakí (5). Ce dernier était gouverneur du Sedjestân et Hormisdas qui était à la cour s'empara du pouvoir. Péroze (2) qui se croyait lésé, disputa le trône à son frère et la guerre civile éclata dit Elisée, au grand préjudice de l'empire. Péroze se rendit chez les Ephthalites et leur demanda du secours. Le Khaqân possédait, d'après Tabari (2) le Gordjstân, le Tokharistân, Balkh, le Badakshan et le Tchaganian (la Transoxane). Ce roi s'appelait Khoushnavâz (nous reviendrons plus loin sur ce nom).

(1) Cette reine, dont les historiens ne disent rien, est connue par une magnifique intaille qui a été trouvée en 1868 par un savant russe M. Boutkowski et qui fait partie actuellement de la collection Stroganoff. Elle a été décrite par M. B. Dorn en 1881 dans un article intitulé *Versuch einer Erklärung einer Gemme mit pehlewî-Inschrift* dans les compte-rendus de la commission archéologique de St-Petersbourg 4^e 1879. — D'après Elisée, Péroze était le plus jeune des deux frères ; suivant Firdousi et Dinavari il était au contraire l'aîné V. Noeldeke, p. 114 note 2.

(2) Peroze, le Firouz des arabes. La vraie prononciation était *Peroze* ainsi qu'en témoigne la transcription grecque Περόζης (Πειρώξης dans Priscus). Sur ses monnaies ce prince porte les noms de *Kadi Piroudji* ; l'i long pehlvi se prononçait déjà é, comme aujourd'hui en persan.

(1) t. II, p. 127.

Péroze lui fit connaître qu'il était l'aîné et que Hormisdas n'était qu'un usurpateur n'ayant aucun droit au trône. Le Khaqân l'accueillit favorablement, lui donna même un commandement avec la ville de Tâleqân (1), mais il ne lui permit pas tout d'abord de faire la guerre à son frère Hormisdas. Quelque temps après, ce dernier ayant opprimé ses sujets les Mobeds se rendirent auprès de Péroze à Tâleqân, lui demandant de venir prendre possession du trône de l'Irân. C'est alors que le roi des Ephthalites donna à Péroze une armée qui lui permit de livrer bataille à Hormisdas dans la ville de Reï (Aboulfeda) (2). Ce dernier fut vaincu et tué d'après Tabari (mis en prison suivant Aboulfeda, pardonné suivant Mirkhond et Firdousi) et Péroze prit possession de son trône. « Puis il renvoya l'armée Heyâtelite en son pays après l'avoir comblée de marques de sa reconnaissance. » (3)

D'après Firdousi « le roi des Heitaliens qui était un des rois du pays de Tchegan (Tchaganian) s'appelait Foughanish » et Péroze pour prix de son concours lui abandonna les deux villes de Termid (sur l'Oxus) et de Visehgerd promises déjà par Yezdegerd II. Quant à Khoushnâvâz, Firdousi (4) en fait un personnage distinct, il était le fils de Foughanish en sorte que c'est Foughanish qui donna des secours à Péroze et c'est Khoushnâvâz qui fut son vainqueur plus tard dans les deux expéditions du roi de Perse.

XXIV. Le règne de Péroze commence en 459. Quelque temps après (au bout de sept ans de règne dit Tabari) (5) la Perse fut en proie à une famine qui dura plusieurs années. Péroze prit l'argent de ses trésors et envoya acheter du blé et des vivres chez les peuples de Roum, de l'Inde, des Ephthalites

(1) L'emplacement de cette ville est inconnu, mais le pays de *Talekan* (pour *Hetalekan*) désigne le territoire Ephthalite.

(2) *Historia anteislamica*, édit. Fleischer 4^e 1831 p. 87. Aboulféda se sert de l'expression « les *Heïâteleh*, qui habitent le Tokharistan entre le Khorassan et les Turks. »

(3) Tabari II p. 128. — Cf. Mirkhond p. 344, Firdousi VI p. 69. — Noeldeke p. 116 note.

(4) Firdousi VI, p. 68 et 74.

(5) t. II, p. 128.

et de l'Abyssinie. Ainsi, à ce moment, les Ephthalites étaient en paix avec la Perse. C'est dans ce même temps que Péroze donna sa sœur en mariage au Khaqân, Khoushnavâz (ou Fough-anish). Priscus qui est le seul auteur donnant des détails sur cet événement, donne au Khaqân le nom de Konkhas Κογγχαν τον Ούγγων ἡγούμενον et plus loin τον Κιδαριτῶν ἄρχοντα (1). D'après le même historien ce n'est pas sa propre sœur que Péroze envoya au roi des Huns, mais une dame de la cour. Cette fraude fut découverte, ou du moins la femme dénonça elle-même le subterfuge à Konkhas afin d'éviter le supplice ; le roi continua à la traiter comme sa femme mais il résolut de se venger. Usant à son tour de ruse, il demanda à Péroze de lui envoyer des officiers pour dresser ses troupes ; le roi de Perse accéda à ce désir et fit partir trois cents de ses meilleurs guerriers ; aussitôt arrivés, le roi des Kidarites fit égorger les uns et mutiler les autres. La guerre éclata alors entre les deux nations. Péroze demanda du secours à l'empereur Léon I, mais celui-ci refusa et se contenta de lui envoyer un ambassadeur, Constantius, que Péroze reçut dans la ville de Gourgân (Γοργα de Priscus p. 221) située comme on l'a vu plus haut (§ XIV) au S. E. de la mer Caspienne et où il campait avec son armée. Péroze prit alors le commandement de ses troupes et se dirigea à travers la Margiane, vers Balkh ; mais trompé par des espions il s'égara et tomba dans une embuscade. Il fut obligé de se rendre à discrétion avec toute son armée. Khoushnavâz le traita avec bonté et, après lui avoir reproché d'avoir violé le serment fait par Bahram Gour de ne jamais franchir la colonne limitrophe entre les deux états et aussi d'avoir oublié le service que le Khaqân lui avait rendu en l'aidant à conquérir son trône, il lui fit de nouveau prêter serment à lui et à ses généraux de ne

(1) Priscus, édit. Bonn p. 221, et fragment 33 dans C. Müller t. IV, p. 105 sq. — Cet épisode ne se trouve pas dans Tabari ni dans Firdousi. Suivant Aboul-feda (p. 89). Le roi de Heithal avait demandé en mariage la fille de Péroze et refusé de l'épouser, ce fut la cause de la guerre. — V. De Guignes II, p. 329. D'après Tabari II, p. 131, Noeldeke p. 120, le prétexte de la guerre que Péroze voulait déclarer aux Ephthalites fut que le Khaqân opprimait ses sujets et que ceux-ci s'étaient réfugiés en grand nombre sur le territoire perse.

jamais franchir la frontière du Tokharistân. Quand Péroze eut prêté serment, on rédigea un acte, tous les vieillards signèrent comme témoins. Ensuite Khoushnâvâz combla Péroze de cadeaux (1). D'après Josué le Stylite, Péroze fut un instant retenu prisonnier et ne fut délivré que sur l'intervention et avec l'or de l'empereur Zénon l'an II de son règne (476). Il dut payer une rançon de dix mules chargées d'écus mais il ne put en verser que les deux tiers et il donna son fils Kobâd en otage pour la garantie du reste (2).

Tel est le récit de la 1^{re} expédition de Péroze chez les Ephthalites.

Firdousi et Aboulfeda confondent les deux expéditions et ne racontent que celle où Péroze périt.

Le récit de Mirkhond (3) est à peu près le même que celui de Tabari. D'après le passage de Josué le Stylite cité plus haut, Péroze laissa son fils Kobâd en otage chez les Huns. De retour dans son royaume il frappa le pays d'un impôt extraordinaire de capitation et put réunir la somme demandée et délivrer ainsi son fils. Josué est le seul qui mentionne ce fait.

Comme on l'a vu, la plupart des auteurs musulmans donnent au Khaqân des Ephthalites le nom de *Khoushnâvâz*. Ce mot qui signifie en persan « bon roi » خوشر نواز, est écrit aussi *El Akshenvâr* (Aboulfeda) et *El Akshvâr*, *Ahsnouar* etc. suivant

(1) Tabari II p. 137. — Procope *De bello persico*, édit. Bonn, p. 16-18 donne beaucoup de détails sur cette campagne mais le nom du Khaqân n'y est pas. — V. Lebeau, Saint Martin VII, p. 251

(2) Josué le stylite, trad. P. Martin 1878, p. XVI. Zénon n'ayant été empereur qu'en 474 nous avons par là une date minima pour la fin de la 1^{re} campagne malheureuse de Péroze. Procope dit de même que cette 1^{re} expédition de Péroze eut lieu sous le règne de Zénon (*De bello persico* p. 16). Cet insuccès du roi de Perse s'accorde mal avec le fragment de Priscus (édit. Bonn p. 165) qui rapporte que ce monarque envoya à C. P. un ambassadeur pour annoncer avec emphase que les Huns Kidarites avaient été vaincus et que la ville de Balaam Βαλαάμ leur capitale avait été prise. Mais cette contradiction n'existe pas si on admet comme nous l'avons dit plus haut que les Kidarites ne sont pas des Ephthalites et que Balaam n'est pas Balkh (cf. Noeldeke p. 111). Saint Martin pense que cette ville était située dans les défilés du Caucase et la *Varatchan* des auteurs arméniens. V. Lebeau-Saint-Martin *Hist. du Bas-Empire*, t. VI, p. 460.

(3) Mirkhond, p. 348.

les auteurs ; il est probable que toutes ces variantes cachent un nom touranien altéré par les copistes. Il en est de même pour le mot *Foughanish* nom du père de Khoushnavâz d'après Firdousi, si ce n'est pas un nom imaginaire. En tous cas on le trouve porté plus tard par un autre roi des Ephthalites sous Anouchirvân, il était de la famille de Khoushnavâz (1). Nous avons vu que Théophylacte appelle le vainqueur de Péroze *Ephthalanos* roi des Ephthalites, confusion fréquente chez les orientaux où le nom du peuple est donné au chef (2). Eutychius et Ibn Moqaffa le font régner à Balkh, ce qui est exact et conforme au récit que l'on a lu ci dessus (3).

XXV. La deuxième expédition contre les Ephthalites eut lieu peu de temps après la première, trois ou quatre ans (dit Tabari), ce qui, en plaçant en 475 la précédente guerre, nous donnerait pour celle-ci la date de 479. Mais comme c'est dans cette campagne que Péroze périt, et que l'année de sa mort est certaine (484), nous pouvons admettre que ce fut vers l'an 482 que le roi de Perse fit ses préparatifs pour cette expédition qui devait être fatale à ce souverain. Péroze fut humilié et honteux du traité et du serment que le Khaqân lui avait imposés. Aussi, malgré les prières et les conseils de ses mobeds qui le suppliaient de se souvenir des bienfaits qu'il avait reçus de Khoushnavâz et de respecter la foi jurée, résolut-il de recommencer la guerre. Les auteurs musulmans et les historiens arméniens racontent très longuement tous les efforts que les grands et tous les gens de l'armée firent pour empêcher le roi de se jeter dans une folle entreprise (4). Après une année de préparatifs,

(1) Firdousi, t. VI. p. 74 et 250. — Cf. infra § XXXVI.

(2) En fait c'est ce qui se passait le plus souvent chez les tribus tartares, car nous savons que le nom de *Yetailito* devenu celui de toute la tribu, était à l'origine le nom du chef, puis de la famille régnante. Noeldeke pense que le *Κουγχανς* de Priscus est une altération analogue à celle de Khoushnavâz.

(3) D'après Cunningham (Arch. Survey of India II, p. 76 et *Numismatic chronicle*, 1889, p. 288), Khushnavâz serait le Yu-tehin des Chinois ; mais c'est là une nouvelle erreur qui est le résultat de la confusion faite par ce savant entre les souverains Jouan-Jouan et ceux des Ephthalites.

(4) Tabari II, p. 137. — Mirkhond, p. 348. — Firdousi, VI, p. 73. Aboulfeda, p. 89. — Modjmel *Journ. asiat.* Sept. 1842, p. 114. — Hamza d'Ispahan, édit.

il fit venir son ministre Soufraï (1) gouverneur du Seïstân, lui confia deux de ses fils Balash et Kobâd, sa maison et ses trésors et il se mit à la tête de l'armée, emmenant avec lui ses autres enfants et sa fille Pérozdokht. Après avoir fait tuer les envoyés du roi des Huns, il franchit le Djihoun et la fameuse colonne fut renversée. Il fit même placer cette colonne sur des chariots trainés par cinquante éléphants qui précédaient l'armée. Khoushnavâz à cette nouvelle rassembla de son côté ses troupes et établit son camp sur la frontière du Tokharistân. Une entrevue eut lieu entre les 2 souverains ; elle est racontée tout au long dans Tabari (2). Le Khaqân après avoir reproché à Péroze son ingratitude et sa mauvaise foi lui offrit cependant la paix. D'après Firdousi une correspondance (dont il nous reproduit les termes) fut échangée entre les deux monarques ; Péroze rejeta avec hauteur toutes les propositions et somma le chef des Huns de se retirer au-delà du fleuve de Terek, c'est-à-dire plus loin encore que le Djihoun. Les hostilités éclatèrent. Khoushnavâz ayant connaissance de l'endroit par lequel devait passer l'armée perse, fit creuser un fossé large et profond qui fut recouvert de branches et d'une légère couche de terre ; il fit ensuite manœuvrer ses troupes et simuler une fuite de manière à attirer l'ennemi. Le stratagème réussit : Péroze, sans soupçonner le piège, se précipita à la poursuite du chef des Huns mais lui et les siens tombèrent dans le fossé, hommes et chevaux fondent et disparaissent s'écrasant mutuellement sous une pluie de traits et de pierres lancés par l'ennemi. Péroze y périt avec

Gottwaldt, 1844, p. 41. — Pour les auteurs arméniens v. Patkanian op. l. p. 170. — V. aussi Lebeau-Saint-Martin, t. VII. p. 256 et G. Rawlinson p. 323. Malcolm *Hist. de Perse*, I, p. 186. — Pour les auteurs Byzantins v. Procope *De Bello persico* édit. Bonn, pp. 19.

(1) Sur ce nom propre v. plus loin.

(2) V. le récit de cette journée dans Tabari II, p. 135 à 142. — Firdousi VI, p. 77. — Procope, p. 20-21. — Lazare de Pharbe, p. 351 (Patkanian p. 170). — D'après certaines indications contenues dans les auteurs byzantins il semblerait qu'il y aurait eu trois guerres de Péroze contre les Ephthalites : la première sous l'empereur Léon ; la deuxième pendant la seconde année du règne de Zénon l'Isaurien 476 et la dernière en 482. Quant à l'emplacement de la défaite de Péroze, Procope dit que ce fut près de Gourgân mais il est plus que probable que ce désastre eut lieu du côté de l'Oxus.

tous ses fils, ses femmes, les chefs des grands et une partie de son armée. Tout ce qui ne périt pas fut massacré ou fait prisonnier. Parmi ces derniers se trouvaient le grand mobed Ardéchir et la fille du roi, Pérozdokht, que Khoushnavâz mit dans son harem (1). Les Ephthalites s'emparèrent de tous les trésors et richesses que Péroze avait avec lui, mais on ne put trouver la fameuse perle que le roi portait à l'oreille droite (2). Khoushnavâz fit retirer du fossé le cadavre du roi de Perse et lui fit rendre les honneurs funèbres.

Tous les auteurs byzantins mentionnent plus ou moins brièvement la mort de Péroze : « Il finit sa vie sans gloire καταλύει τον βίον ἀκλεως » dit Agathias ; ἀπόλετο πανστρατί « il périt avec toute son armée dans son expédition chez les Huns Nephthalites » dit G. Cedrenus ; le même événement est raconté par Théophane le Chronographe et Jean d'Antioche. L'écrivain arménien Jean Catholicos qui vivait en l'an 900, se sert encore de l'expression de *Kouchans* pour désigner les Ephthalites : « Péroz périt dans le Kouchankh avec toute son armée » (3). Josué le Stylite s'exprime de la manière suivante au sujet de la mort de Péroze : « Nul n'a jamais su ce qu'il était devenu, ou si son cadavre avait été caché sous les morts ou s'il s'était jeté dans la mer... ou s'il avait été dévoré par les bêtes féroces (4).

XXVI. Un petit nombre d'hommes échappés au désastre arriva, d'après Lazare de Pharbe (5) dans le Verkan (Hyrkanie)

(1) D'après le Modjmel (Journ. asiat. sept. 1842, p. 115) et Firdousi, Kobâd se trouvait aussi au nombre des prisonniers, mais cette assertion est contraire à celle d'autres historiens (notamment Procope) qui affirment qu'il était resté en Perse avec Balash. Suivant Josué le stylite Khoushnavâz eut de Pérozdokht une fille qui épousa plus tard son oncle Kobâd.

(2) V. Procope, p. 21 qui rapporte cette anecdote sans y croire. Ni Tabari ni Firdousi ne connaissent l'histoire de la perle. Tabari dit seulement que l'on trouva au bras de Péroze une amulette encadrée d'or sur laquelle étaient mentionnés tous ses trésors, t. II, p. 142.

(3) V. Agathias éd. Bonn, p. 266. — Cedrenus, p. 623. — Theophane, p. 188, Jean Antiochenus (fragm. C. Muller, t. V, p. 27). — Catholicos trad. Saint-Martin, p. 52. — Josué le stylite, p. XVI.

(4) Josué le stylite, p. XVII.

(5) Trad. V. Langlois, p. 351.

et fit le récit de ces tristes événements ; les Nobles de l'Hyrkanie se réfugièrent en Perse où cette nouvelle jeta la consternation. « Il s'éleva du pays entier un cri de douleur sur le sort de ces princes, de ces hommes libres.... les femmes, les hommes, les enfants se lamentèrent ; tous s'arrachèrent les cheveux, se déchirèrent les joues, tous appelèrent le roi, demandant à le voir » (1). On expédia des messagers dans tout l'empire, en Arménie, en Ibérie pour rappeler les généraux et les presser de rentrer en Perse avec leurs armées (2). Soufraï (3), le premier ministre chargé de la régence pendant l'absence de Péroze, réunit les débris de l'armée perse et avec les secours qui venaient de toutes les provinces il parvint à former un corps de troupes considérable. Il en prit lui même le commandement et marcha contre Khoushnavâz qui était campé au-delà de l'Oxus (4). Arrivé à Merv qui appartenait à la Perse, il envoya au Khaqân, par un messenger, une lettre menaçante dont Firdousi a laissé le texte. Le messenger mit plusieurs jours pour atteindre le camp des Ephthalites et autant pour rapporter la réponse à Soufraï. Le Khaqân répondait que Péroze avait péri par sa faute comme parjure (5) et menaçait Soufraï du même sort. D'après le poète persan un engagement eut lieu entre les deux armées de l'autre côté du Djihoun et même un combat singulier entre les deux chefs, et ce fut à la suite que Khoushnavâz demanda la paix : « Je n'entreprendrai rien contre l'Irân et tu maintiendras le traité qu'a fait Bahram. Le roi des rois a divisé le monde selon la justice : à moi le pays des Turcs et la Chine, à toi l'Iran » (6). Soufraï sollicité du reste par son armée, consentit à la paix en mettant pour condition que

(1) Firdousi VI, p. 80.

(2) Lazare de Pharbe, p. 351.

(3) *Soufraï* ou *Sokhra* la lecture est incertaine et varie suivant les auteurs V. Noeldeke, p. 120 note D'après Firdousi, Soufraï était « un pehlevan (guerrier noble) homme de poids et de bon conseil, gouverneur du Kaboulistan, de Bost, de Ghazna et du Zaboulistan », c'est-à-dire des provinces orientales sassanides.

(4) Firdousi dit que ce général partit du Zaboulistan, ce qui est impossible, cette province étant à l'extrémité orientale de l'Irân.

(5) V. dans Firdousi le texte de ces deux lettres, t. VI, p. 82.

(6) Firdousi, t. VI, p. 89.

Khoushnaváz rendrait tous les prisonniers perses qui étaient encore vivants entre ses mains, qu'il rendrait également le corps de Péroze afin qu'on le transportât à Ctésiphon. Ces conditions furent acceptées et le Khaqân remit les prisonniers, le butin et tous les trésors dont il s'était emparé (1). Les Nobles et le grand mobed Ardéchir furent délivrés de leurs liens et rendus à la liberté. Le Sipehbed (chef de l'armée) les reçut avec joie ainsi que tous les hommes qui les accompagnaient et repassa le Djihoun pour les ramener en Perse (2).

XXVII. A la suite de ces succès, les Perses voulurent donner la couronne à Soufraï, mais il ne l'accepta pas et fit maintenir Balash, fils aîné de Péroze que les mobeds avaient proclamé (3).

Le règne de ce souverain dura quatre ans de 484 à 488 et fut troublé au début par la révolte du prince Zareh, un de ses frères, qui avait des prétentions au trône. Ce rebelle fut battu grâce au concours des troupes arméniennes ; il se réfugia dans les montagnes, mais il fut pris, amené sur la place du palais et égorgé cruellement comme un animal féroce. Les auteurs orientaux ne connaissent pas ce fait qui est mentionné par un seul historien arménien, Lazare de Pharbe (4). Kobâd de son

(1) Tabari, t. II, p. 143. — Noeldeke, p. 131.

(2) Firdousi, p. 91-92. — Lebeau VII, p. 305-59. *Sipehbed* ou *Isphebed* est le perse *Aspada-pati*.

(3) Firdousi, p. 93. — D'après les contemporains Procope, Agathias, Lazare de Pharbe, Balash était frère de Péroze ; suivant Tabari et ses imitateurs, il aurait été le fils. Le nom de ce roi est incertain : les Arméniens le transcrivent *Vagharsh* qui est l'équivalent phonétique de *Vologèse* ; les Byzantins l'appellent Βλάσης ou Ούάλλας ; sur ses monnaies son nom est écrit *Hūkād-Valkash* « le bienheureux Vologèse ». *Balash* est une forme arabe du même nom Vologèse. Sous la fin des Arsacides, Balash roi de Kerman désigne Vologèse VI (v. Noeldeke, p. 10 et 133).

(4) Lazare de Pharbe, trad. V. Langlois, t. II, p. 361. Patkanian, p. 176. Le règne de Balash a été complètement supprimé par Procope qui, par contre donne à Djamasp le nom de Blases. On ne s'explique guère une pareille omission si ce n'est par une interpolation ou un remaniement de la part des anciens copistes. Ici comme pour d'autres passages une nouvelle édition du texte grec de Procope fondée sur la collation de nouveaux manuscrits serait bien nécessaire. Dans le texte actuel de G. Dindorf, l'historien byzantin donne Kobâd pour successeur direct à Péroze « Péroze ayant péri misérablement. ... les troupes qui n'étaient pas sorties de la Perse, élurent pour roi Kabadès le dernier des fils qu'il avait laissé dans son royaume.. » *De Bello persico*, I, 4.

côté avait rassemblé ses partisans et pendant que Balash était occupé des affaires d'Arménie, il se crut assez fort pour le détrôner ; mais il fut vaincu et contraint de prendre la fuite. Il se réfugia d'abord dans le Khorassan accompagné de Zarmihr fils de Soufraï, puis de là auprès du roi des Ephthalites : il y resta environ deux ans, sollicitant des secours de la part du Khaqân pour détrôner Balash. Le roi des Huns le retint ainsi à sa cour par de vaines promesses ; à la fin cependant, et sur les instances de la *Khatoun* (1), Kobâd obtint une armée pour se rendre à Ctésiphon où était le siège de l'empire Sassanide. Pendant qu'il était en route près de Nichapour, il apprit la mort de Balash qui venait d'être déposé par les Mages pour avoir voulu introduire en perse les mœurs byzantines (2). Balash fut jeté en prison après qu'on lui eût crevé les yeux (3) (488).

XXVIII. Kobâd prit possession du trône et renvoya ensuite, dit Tabari, l'armée du Khaqân avec beaucoup de présents. Selon Firdousi, il n'avait encore que seize ans et ce fut Soufraï qui gouverna en son nom ; mais quelques années après jaloux de la puissance de celui-ci qui était en même temps devenu très populaire, et qui « avait le monde dans sa main » il le fit indignement mettre à mort à Chiraz (4). Il fut lui-même déposé au bout de quelques années de règne par les Mages qui mirent à sa place sur le trône son frère Djâmâsp ou Zâmâsp. Kobâd

(1) C'était le nom qu'on donnait chez les tartares à la femme du Khaqân. Le Khatoun avait souvent une grande influence sur les souverains au point de vue politique : Après la mort du mari elles ont quelquefois régné, l'histoire nous a conservé le nom de quelques-unes de ces reines.

(2) Notamment l'usage des bains publics ; l'eau étant un des éléments sacrés (comme la terre et le feu) dans la religion avestique, ne pouvait pas être souillée par des ablutions publiques. Josué le stylite, § 20.

(3) Procope, nous a laissé des détails sur ce supplice fréquemment appliqué en Orient et notamment à Byzance, aux princes détrônés. Sur la fin de Balash les auteurs varient : Tabari, Mirkhond, Eusychius et Agathias le font mourir d'une mort naturelle. D'après Firdousi (p. 94) il se démit volontairement de son trône en faveur de Kobâd sur les instances de Soufraï. L'incarcération et le supplice sont attestés par Procope, Théophane et Cedrenus qui tout en confondant Djâmâsp et Balash, ne connaissent que Balash. Il est vrai que Djâmâsp fut traité de la même manière, ce qui a pu amener la confusion chez les Byzantins V. G. Rawlinson, p. 336.

(4) V. Firdousi, VI, p. 97 sq. Tabari II, p. 147.

fut jeté en prison ; Procope et Agathias nous apprennent que ce fut dans le fameux château de l'oubli *προούριον τῆς Λήθης* célèbre dans l'histoire arménienne-sassanide, situé en Susiane à *Γιλγερδα* (mod. Gilgird) près de Djondishapour (1). L'histoire de sa délivrance par le dévouement de sa sœur ou de ses serviteurs est racontée tout au long par les historiens orientaux qui ne sont pas cependant d'accord sur les détails (2). En fait, Kobâd put s'échapper de cette forteresse qui avait vu périr tant de malheureuses victimes et se réfugier dans le Turkestan auprès du roi des Ephthalites. A quelle date eut lieu cet événement ? Les historiens diffèrent entr'eux sur l'époque de cette déposition. D'après Tabari elle n'eut lieu qu'au bout de 12 ans de règne (11 ans d'après Agathias IV, 28), à propos de la secte de Mazdak que Kobâd protégeait, ce serait donc en l'an 500. Suivant Firdousi les peuples de l'Iran indignés de la mort de Soufraï firent une révolution, massacrèrent les calomniateurs, jetèrent Kobâd en prison et proclamèrent à sa place Djâmâsp son frère cadet. Le Modjmel suit la même version et place après la restauration du roi l'histoire du schisme de Mazdak : Mirkhond a suivi au contraire Tabari. Ce fut à propos de la doctrine du grand-mobed Mazdak qui prêchait la communauté des femmes sans distinction de rang ni de caste, que Kobâd fut déposé pour avoir protégé et mis en pratique cette doctrine (3). C'est aussi le récit d'Aboulfeda mais qui ne donne aucune date. Josué le Stylite dit également que « chez les Perses les grands songèrent à tuer secrètement Kobâd à cause de ses mœurs impures et de ses lois subversives ; mais dès qu'il eut connaissance de leur dessein il quitta son royaume et s'enfuit chez les Huns auprès du roi chez lequel il avait été élevé pendant qu'il servait d'otage. » (4)

(1) Ammien Marcellin (XXVII, 12) nomme ce château *Agabana* sous Sapor. Les Arméniens l'appelaient également *anioushpiert* « château de l'oubli ». D'après Faustus de Byzance le nom perse était *andémesh* (qui n'a aucun sens dans le persan moderne). — V. Procope, p. 26 à 30 ; Agathias, p. 268. — Lebeau III, p. 296. Noeldeke, p. 144. H. Rawlinson, *Journ. of roy. geogr. soc.* IX, 87.

(2) Lebeau-Saint Martin, t. VII, p. 331 ; Procope, p. 31.

(3) Sur la doctrine de Mazdak v. Lebeau, VII, p. 336. Spiegel, III, p. 390.

(4) Firdousi VI, p. 103 — Modjmel, p. 116. — Tabari II, p. 148, Mirkhond, p. 333 — Aboulfeda, p. 89. — Josué le stylite, § 24.

Ainsi les auteurs orientaux sont partagés sur la question de savoir quelle a été la cause du renvoi de Kobâd, mais la majorité et parmi eux Josué qui était contemporain, donnent pour raison le fait d'avoir protégé et même embrassé la doctrine de Mazdak. Ce fait importe peu ici, ce qui nous intéresse plus particulièrement ce serait la date exacte de la déposition et de la fuite chez les Ephthalites.

XXIX. La fixation de cette date se relie aussi à la durée du séjour de Kobâd auprès du Khaqân. D'après Tabari il resta caché encore un an après sa fuite du château de l'oubli avant de gagner le Turkestan, et il resta *cinq* ans auprès du roi des Turcs qui au bout de ce temps lui donna 30,000 hommes. Il revint alors en Perse et reprit possession du trône ; il pardonna à Djâmâsp qui avait gouverné six ans. Le règne de Kobad dura en tout 43 ans y compris les six ans de Djamasp. Tel est le récit de Tabari. Firdousine parle pas de la durée du séjour de Kobâd, mais pour le reste il est d'accord avec Tabari ; il ajoute seulement que, en lui donnant une armée, le Khaqân stipula que le pays de Tchegan (Transoxane) ne ferait jamais partie de l'Iran, à quoi Kobâd répondit : « jamais, je ne réclamerai le pays de Tchegan, qu'est-ce que ce pays pour que j'y fasse attention ? » D'après Aboulfeda, Djâmâsp fut mis en prison, et suivant Elias de Nisibe il fut tué, ce qui est la version la plus conforme aux usages de l'orient.

Josué § 25 ne donne pas la durée du séjour du Kobâd chez les Ephthalites ; il dit seulement que « Kobâd épousa sa nièce la fille de Péroze qui était restée auprès du Khaqân depuis la défaite de ce souverain et qui avait été placée parmi les femmes du roi des Huns étant fille de roi. » Devenu gendre du Khaqân et confiant dans ce titre il ne cessait de verser des larmes demandant une armée afin d'aller tuer les grands de la Perse et reprendre son trône. « Son beau père lui donna une armée considérable ainsi qu'il l'avait demandé ». C'est à l'aide de ce renfort que Kobâd reconquit son trône pour la seconde fois (1).

(1) V. Tabari II, p. 151. — Firdousi VI, p. 106. — Aboulfeda, p. 87. — Josué le stylite § 25. — Noeldeke, p. 146. — Lebeau VII, p. 333.

XXIX. Sur les monnaies des premières années du règne de Kobâd il n'y a pas de date ; la plus ancienne monnaie datée de ce souverain est de l'an onze (*iadj deh*) de son règne, elles vont ensuite jusqu'à l'an 43 (*si tchehal*) qui correspond à 531 de J. C., ce qui reporte l'an I à 488, et l'an XI à 499.

D'après les monnaies de Djâmâsp, il n'aurait régné que trois ans, on n'a en effet que des monnaies datées de l'an un (*aioki*), l'an deux (*tarin*) et l'an trois (*telata*). En admettant ce témoignage monétaire, les 3 années de ce règne auraient été 499, 498 et 497. Ce serait donc en 497 que Djâmâsp aurait été proclamé roi, c'est-à-dire dans la neuvième année de Kobâd ce qui coïncide assez avec les mots « après 12 ans de règne » de Tabari, mais ne cadre plus par contre avec les six ans donnés par le même historien à Djâmâsp (1).

La chronologie de Kobâd doit donc être établie de la manière suivante :

Balash 484-488.

premier règne de Kobâd 488-497 (an I à an IX)

Djamasp 497-498-499

deuxième règne de Kobâd 499 à 531 (an XI à an XLIII)

les monnaies datées de ce prince ne commencent qu'à l'an onze.

XXX. Ce fut pendant son second séjour chez les Ephthalites de 497 à 499 que Kobâd épousa la mère de Khosroès Anouchirvan. D'après Tabari et Firdousi (2) c'était la fille d'un *dihkân* ou noble de vieille race que Kobâd rencontra en allant demander asile au Khaqân. Suivant le Modjmel (3) c'était la fille d'un cultivateur dont la généalogie remontait néanmoins jusqu'à Fêridoun. Eutychiüs dans ses annales raconte de même que, dans son passage par le Khorassan, Kobâd eut des rapports avec une fille noble appelée *Baboudokht* et qu'à son retour (du Turkestan) celle-ci vint le trouver avec un enfant d'environ

(1) Sur ses monnaies le nom est écrit en abrégé *Zam*. *Djâmâsp* est le nom d'un héros légendaire de l'époque antéhistorique. En grec *Ζαμάσπης*, en syriaque (Josué le stylite) *Zamashp*. Le nom perse de Kobâd est écrit *Karât* sur ses monnaies.

(2) Tabari II, p. 146. Firdousi VI, p. 107.

(3) Modjmel, p. 116.

trois ans qui fut Khosroès. Enfin Procope et Théophane le chronographe affirment que la mère de Khosroès était la sœur de l'Ispehbed (chef de l'armée) (1). Nous avons vu que d'après Josué le Stylite et aussi d'après Procope (2), Kobâd épousa étant chez les Ephthalites, la fille du Khaqân Khoushnâvâz qui était en réalité sa nièce et quelques historiens modernes, notamment De guignes et Lebeau (3) en ont conclu que Khosroès était né de ce mariage ; mais rien ne justifie cette opinion que Saint-Martin avait déjà du reste rejetée dans ses notes sur Lebeau et qui ne repose sur aucun témoignage positif. Les historiens arméniens ne nous ont rien laissé sur la naissance de Khosroès ; les auteurs orientaux ne parlent pas du mariage de Kobâd avec la fille du roi des Huns, et les byzantins s'ils mentionnent ce mariage donnent à Khosroès une toute autre origine. Quant à l'époque même de la naissance, les auteurs musulmans confondant les deux voyages de Kobâd chez les Ephthalites (488 et 499) il pourrait y avoir incertitude, si l'on n'avait un point de repère certain qui est la date même de la mort de Khosroès. Ce souverain étant décédé en février 579, il n'est pas probable qu'il ait eu plus de quatre-vingts ans, à cette date ce qui reporterait sa naissance à l'année 499 ou 500, pendant le second séjour de Kobâd chez les Ephthalites (mais non toutefois à la suite du mariage avec la fille du Khaqân) (4).

XXXI. Après sa deuxième restauration en 499 ou 500 Kobâd eut encore un règne de trente un ans. En l'an 502 pressé par les Ephthalites auxquels il payait irrégulièrement un tribut et

(1) Procope, p. 50. — Théophane, p. 143. — Cf. Lebeau VII, p. 318, VIII, p. 30. — Spiegel III, p. 394, 405.

(2) Procope, p. 32.

(3) De Guignes II, p. 332. -- Lebeau VIII, p. 30.

(4) Si j'ai tenu à élucider ce point historique c'est que moi-même trompé par la confusion des auteurs musulmans, j'ai écrit quelque part que Khosroès était né vers 486 lors du premier voyage de Kobâd en Transoxane. C'est à l'occasion d'une médaille d'or de Kobâd qui se trouve au Musée de l'Ermitage et que j'ai publiée en 1893. Cette médaille a été frappée en l'an *vingt cinq* du règne de ce souverain, c'est-à-dire en l'an 513 de J.-C. à propos de la proclamation de Khosroès (alors âgé de quatorze ans) comme héritier présomptif. Sur les négociations qui eurent lieu avec Byzance à ce sujet v. Lebeau VIII, p. 30 sq.

dont une partie combattait à titre d'auxiliaires dans l'armée persane, il s'adressa à l'empereur Anastase pour lui demander l'argent qui lui manquait. Anastase ayant refusé, Kobâd lui déclara la guerre et pénétra dans l'Arménie romaine pour venir mettre le siège devant Théodosiopolis (Erzroum). Pendant qu'il était ainsi en Mésopotamie, Kobâd apprit que les Huns avaient rompu la paix et qu'ils étaient entrés dans ses Etats ; il repassa le Tigre avec son armée et fit, dit Procope une longue guerre (πολεμὸν τε μακρόν) contre la nation des Huns dans les régions septentrionales (1). Il s'agit évidemment ici des Huns Ephthalites et non des Huns du Caucase. Cette guerre contre les Ephthalites commença vers l'an 503, car Kobâd eut à la fois à lutter contre ces derniers et contre les Grecs. La campagne de la Mésopotamie célèbre par le siège et la prise d'Amid par les Perses dura encore jusqu'en 505 date du traité d'Ammodia et de Mardès (d'après Théophane) qui rétablit la paix avec l'empire grec (2) ; Kobâd put alors tourner tous ses efforts contre les Ephthalites. Cette campagne dura près de dix ans (503-513). Les auteurs orientaux n'en disent pas un mot, mais les écrivains byzantins y font plusieurs fois allusion en disant que les guerres des Huns occupaient les forces de Kobâd ; quant à la longueur de cette guerre elle est attestée par la phrase rapportée plus haut de Procope. En même temps que Kobâd était en hostilité avec les Ephthalites, la famine désolait la Perse, et les Huns du Caucase, les Kidarites ainsi que d'autres nations se révoltaient ; Kobâd dut faire face à tous ses ennemis et il put consacrer tous ses efforts à la défense de son territoire grâce à la trêve de dix ans qu'il avait signée avec Anastase. Mais précisément pendant ce même temps les Grecs avaient réparé les forteresses des frontières ; Kobâd en 515 se plaignit à l'empereur de ces travaux qui menaçaient l'empire perse (3) et Anastase pour éviter la guerre fut obligé de donner une forte somme (4). La même année (la

(1) Procope, p. 42.

(2) V. pour les détails Lebeau VII, p. 343 à 379. — Spiegel III, p. 396.

(3) Procope, p. 50.

(4) G. Rawlinson, p. 361.

vingt cinquième du règne d'Anastase d'après Théophane) les Huns firent une nouvelle irruption en Arménie et dans les provinces d'Asie mineure mais c'étaient les Huns Sabir (1). (Οὔννοι οἱ λεγόμενοι Σαβήρ suivant la chronique de Malala et G. Cedrenus) venus de l'autre côté du Caucase, et il ne peut être question des Ephthalites.

(A continuer.)

ED. DROUIN.

(1) Lebeau, t. VII, p. 433. — Sur les Huns Sabir v. Howorth dans le *Journ. of royal asiat. society*, 1892, p. 610 sq.

LES
ÉLÉMENTS DÉMONSTRATIFS
DES TYPES T, N, L
ET LEURS
fonctions dans les langues ouraliques.

Les éléments démonstratifs bien que de petit nombre sont d'une grande importance dans la vie et le développement du langage ; ils sont pour ainsi dire le ciment qui relie les membres épars de la matière du langage en une masse solide et compacte.

S'il est vrai d'une part que souvent ce qui nous paraît être un élément purement formel du langage, dérive d'une racine prédicative, et qu'il y a des langues (p. ex. la japonaise) qui substituent aux pronoms personnels des éléments nominaux : il est d'autre part à peine imaginable qu'une langue puisse se passer tout à fait des éléments démonstratifs ou deictiques, si ce n'est qu'ils soient remplacés par des gestes.

Ces éléments démonstratifs remplissent diverses fonctions dans l'organisme du langage ; c'est tantôt qu'ils constituent en forme de thèmes pronominaux une partie de la matière linguistique, tantôt ils se rattachent à des éléments matériels, — soit en forme de particules séparées, soit en forme d'affixes, — pour en déterminer les relations avec les autres éléments dont se compose la sentence ; tantôt ils modifient sous forme de suffixes le sens primaire du thème en le déterminant d'une manière spéciale.

Ces fonctions se doivent montrer plus clairement dans des

langues qui, comme les ouralo-altaïques, excellent par une structure lucide et transparente, et qui par conséquent admettent, de règle et en général, une analyse plus précise de leurs éléments constitutifs, que des langues où les éléments se rattachent plus étroitement et se fondent quelquefois en une masse à peine séparable.

Nous croyons donc qu'une étude de cette matière sur le terrain des langues ouralo-altaïques sera instructif aussi pour les adeptes des autres branches de la linguistique. Nous avons choisi pour objet de notre recherche les éléments démonstratifs des types *t*, *n*, *l* dans les langues de la branche ouralique, à nous mieux connues, et qui d'ailleurs se présentent avantageusement sous ce rapport à cause du grand nombre de leurs suffixes pour les relations casuelles ; néanmoins nous parlerons occasionnellement aussi des langues congénères altaïques, et de plus, nous renverrons aux coïncidences des autres familles, spécialement de la famille indo-germanique et hamito-sémitique (1).

Puisque les éléments démonstratifs peuvent rentrer dans le cadre du langage soit comme éléments matériels c.-à-d. comme thèmes pronominaux, adverbiaux ou postpositionaux, soit comme éléments formels c.-à-d. comme suffixes de relation (suffixes casuels) ou suffixes de formation nominale et verbale, nous les considérerons en premier lieu dans leurs fonctions indépendantes et puis dans leur emploi en suffixes.

(1) Nous avons rendu les mots étrangers d'après la transcription phonétique, mais il y a encore à faire les observations suivantes :

<i>a</i> bref en magyar = <i>ä</i> suédois	<i>ñ</i> = la nasale gutturale (ng)
<i>ä</i> (en magyar <i>e</i>) = <i>e</i> ouvert.	<i>ñ</i> (en magyar <i>ny</i>) = <i>gn</i> fr.
<i>c</i> (en magyar <i>cz</i>) = <i>ts</i>	<i>s</i> (en magyar <i>sx</i>) = <i>s</i> fr.
<i>č</i> (en magyar <i>cs</i>) = <i>tch</i> fr.	<i>š</i> (en magyar <i>s</i>) = <i>ch</i> fr.
<i>d'</i> (en magyar <i>gy</i>) = <i>d</i> mouillée (<i>di</i> en Dieu)	<i>t'</i> (en magyar <i>ty</i>) = <i>t</i> mouillé
<i>ð</i> = <i>th</i> faible anglais.	<i>ü</i> (en suomi <i>y</i>) = <i>u</i> fr.
<i>l'</i> (magyar <i>ly</i>) = <i>l</i> mouillé	<i>y</i> = <i>i</i> sourd (voyelle basse) ;

la longueur des voyelles à laquelle accède toujours une prononciation close désignée en magyar par des accents (*á, é, í, ó, ú, ő, ű*) et en suomi (finnois proprement dit) par le redoublement (*aa, ää, ee, ii, oo, öö, uu, yy*) est dénotée par une ligne horizontale : *ā, ē, ī, ō, ū, ö, ű*. Les petits signes des voyelles *e, o, ö* désignent des voyelles indéterminées ; le *e*, une voyelle tout à fait indéterminée, le *o* une voyelle basse quelconque, le *ö* une voyelle haute quelconque.

I. L'ÉLÉMENT DÉMONSTRATIF DU TYPE *t*.A.) L'élément démonstratif *t*^e comme thème.a.) L'élément *t*^e thème du pronom démonstratif et ses dérivés.

Pour les trois groupes des langues ouraliques (ou ougro-finnoises) à savoir : les langues ougriques (magyar, vogoul, ostiaque, syryène, votiaque) ; les dialectes du lapon (l. de Russie, l. de Suède et de Finnmark, Enare-lapon) et les langues finnoises (suomi, esthonien, tchérémissse, mordvine) emploient pour le thème du pronom démonstratif presque exclusivement l'élément *t*^e, *t*^o, *t*^u.

Nous en avons, y compris quelques uns de leurs dérivés nominaux et adverbiaux, les formes suivantes :

α.) Groupe ougrique.

Magyar :

áz (avec chute de l'initiale pour **tede* **ted* **tez*) « celui-ci »,
az (pour **todo*, **tod*, **toz*) « celui-là »,
itt (locatif pour **ted-t*) « ici »,
ott (locatif pour **tod-t*) « là »,
idä (latif pour **ted-ä*) « par ici »,
oda (latif pour **tod-a*) « par là »,
il', *ill'an* (pour **tid-l'an*) « tel comme celui-ci »,
ol', *oll'an* (pour **tod-l'an*) « tel comme celui-là »,
id', *id'* (pour **tid-j*) « ainsi, de cette façon-ci »,
ud', *ud'* (pour **tod-j*) « ainsi, de cette façon-là ».

Le même thème se trouve dans la postposition *tul* (**to-ul*) « au delà », et dans les adverbes *tāvol* « lointain », *taval*, « l'année précédente ».

Ostiaque (dialecte d'Irtiš) et vogoul :

tema, *tem*, vog. *titi* « celui-ci »,
toma, *tom*, vog. *ton* « celui-là »,
tet, *tetti*, *tette*, vogoul *tit* (locatif) « ici »,
totti, *totta*, vogoul *tot*, *tottä* (locatif) « là »,

tege, " par ici ",
togot, " par là ",
tel (dialecte de Sourgoute), " d'en deçà ",
tol " " " " " d'au delà ".

Syryène :

taja, etaja (thème *ta-*, *eta-*), " celui-ci ",
sy, sya (pour **ty*, **tya*), " celui-là ",
tatän, tan " ici ", *tatše*, " par ici ",
tytän " là ", *tytše* " par là ", etc.

Votiaque :

ta " celui-ci ", *so* (**to*) " celui-là ",
tatyn " ici ", *otyn* (**totyn*) " là " ;

β). Lapon (dialecte de Suède) :

tat, tate (thème *ta-*) " celui-ci, celui-là ",
tuot (thème *to-*) " celui-là, celui-ci ",
tasne, tanne (inessif du th. *ta-*) " ici ",
tuosne (inessif) " là ",
tabbe, tabben, tabbel " en deçà ",
tuobben, torven, " au delà ",
test, telle (thème *te-*) " ici ", *tek, teke* " par ici ",
talle " à présent ", *tāle, tāll* " alors ",
tuole " l'autre jour ", *tollen, tūlen* " autrefois ".

γ). Groupe finnois.

Suomi :

tämä (th. *tä-*) " celui-ci ", *se* (th. *si-*ti-*) celui, *tuo* " celui-là ",
tässä, sinä (inessif des th. *tä, si*) " ici ",
tuossa (inessif du th. *tuo*) " là " etc.

Les racines parallèles *tü, se* (**te*), *si*, *ta* sont la base des suivants thèmes adverbiaux : *tükö* " qui est en avant, proche ",
seka " qui est au milieu ", *sisu, sisä* " l'intérieur ", *taka*, " qui est en arrière ", d'où l'on forme par des suffixes casuels plusieurs locutions adverbiales, comme : *tüköä* " de ", *tükönä*

« chez, auprès de », *tükö* « à », *tüköise* (adj.) « prochain » ; — *seassa* « dans le milieu », *sekän* « au milieu », *seasta* « du milieu », — *takana* « en arrière », *takä* « de derrière », *täkse* « par derrière » etc.

Le même élément *t* se trouve dans :

ete (*esi*), *etu* « qui est devant », ablatif *edelle* « devant », adessif *edellä* « sur le devant », ablatif *edeltä* « de devant » ; — et *etä* « qui est lointain », adessif *etällä* « lointain », ablatif *etältä* « de lointain » etc. ;

— *ente* (*ensi*) « premier », semble être combiné des éléments démonstratifs *n* et *t*.

Mordvine :

(dial. mokša) *tä* (dial. Ersa), *titä*, *tite* « celui-ci »,
M. *tona* E. *tovata* (th. *to-*) « celui-là »,
M. *sä*, E. *se* « celui »,
M. *tasa*, E. *tese* « ici »,
M. *tosa*, E. *toso* « là ».

Tchérimisse :

tide, *tedä*, (th. *ti-*, *te-*) « celui-ci »,
sede, *sedä*, *seda* (th. *se-*) « celui », *tudo* (th. *tu-*) « celui-là »,
tište « ici », *tušto* « là ».

Il est à voir que le type commun du pronom démonstratif est le thème *t^e*, qui se différencie en deux, parfois en trois nuances, ainsi que la forme à voyelle plus haute (faible ou palatale) désigne de règle l'objet prochain, et celle à voyelle plus basse (forte ou gutturale) l'objet plus éloigné ; en général *t^e* est donc le thème du démonstratif du prochain, et *t^o* le thème démonstratif de l'éloigné. Les langues finnoises et le lapon ont développé trois degrés du démonstratif, suomi : *si-* (*ti-*) *tä-*, *tuo* et pour les thèmes adverbiaux : *tü-* « proche », *se-* « moyen, qui est au milieu », *ta-* « postérieur » ; lapon : *te-*, *ta-*, *to-* (*tuo*).

Dans plusieurs langues la racine se redouble au moins dans

le nominatif, comme en lapon (*tat, tate, tuot*), en tchérimisse (*tide, tudo*) et originairement aussi en magyar, où maintenant la consonne initiale est tombée.

Il est sans doute remarquable, que c'est au fond la même racine *t*^e qui sert de base aux démonstratifs des langues indo-germaniques et hamito-sémitiques.

En indo-germanique nous avons les thèmes **so-*, **to-*, **sio-*, **tio-*, pour les pronoms démonstratifs, puis les thèmes appartenant au même groupe *dē-*, *dō-* (*dě-*, *dō-*) p. ex. dans gr. *δῆ*, *ῆ-δῆ*, *δ-δῆ*, *δε-ῦ-πο*, lat. *quan-dō*, sanscr. *i-dā* « à présent », *ta-dā*, « alors » etc. (1). Quant aux langues hamito-sémitiques, nous y trouvons de même une racine démonstrative, très répandue, toute analogue. Ainsi nous avons en égyptien le relatif *en-te* (hiéroglyph.) *et-* (copte) en sémitique les pronoms démonstr. arab. *ḍā*, *ḍī*, *tī*, hébr. *zēh* (**za-ja*, **da-ja*) *zū*, aram. *dēn*, fém. *dā*, — et les relatifs aram. *dī*, *dē*, arab. *ḍū*.

b) *L'élément t^e thème des pronoms personnels (2^e et 3^e personne).*

La cohérence intime du pronom démonstratif et des pronoms personnels, surtout de la seconde et troisième personne, se manifeste dans les langues ouraliques d'une manière vraiment frappante. Ils sont presque sans exception formés du même thème ou au moins de thèmes apparentés.

Győr, 1895.

(A continuer.)

Dr A. GIESSWEIN.

(1) Cf. Brugmann, Grundriss. d. vergl. Grammatik d. indogeous. Sprachen. II. 767.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

TITRE TROISIÈME.

DE L'IDÉATION.

Il ne s'agit plus des objets dont nous avons la vision intellectuelle dans l'idée, ni de la manière de voir, mais de l'organe visuel lui-même de l'esprit, de son action, et de la réaction causée sur lui par l'objet.

Nous avons expliqué comment c'est par les trois facultés de l'homme : le *comprendre*, le *vouloir* et le *sentir* que l'organe visuel de l'esprit se trouve dirigé ou affecté. Sous l'empire de la volonté, la vue devient une vue, pour ainsi dire, volontaire, de même sous celui de l'intelligence, elle devient une vue raisonnante ; enfin sous l'action de la sensibilité, l'objet affecte la vue de manière à la rendre plus vive, ou plus lente, à la blesser ou à la satisfaire.

Nous distinguerons donc : 1^o l'idéation sous l'empire de la sensibilité, 2^o l'idéation sous l'empire de la volonté, 3^o l'idéation sous l'empire du raisonnement.

La première se manifeste par l'exclamation. C'est celle-ci qui est l'expression de l'impression, de la passion. Le cri arraché par la vue ou le ressouvenir d'un objet réel ou irréel est sa traduction, qu'on retrouve à toutes les époques du langage et de la vie. L'homme le plus lettré dans certains moments critiques, ou terribles, ou heureux ne peut plus parler que par exclamations. Tout autre mot serait trop long pour rendre une pensée réduite en sensation. Un point d'exclamation dans l'écriture, un cri dans le langage, voilà la dernière et la plus simple expression !

C'est aussi la première et dans l'homme et dans l'humanité. L'enfant commence par des cris ; le langage inarticulé des animaux consiste en cris ou en chants. Mais ce qui est le plus curieux, c'est que ce fut le plus ancien langage de l'humanité.

Ici nous touchons à la racine même du langage, aux origines. Quoique celles-ci restent obscures, et sans essayer de les résoudre, on peut affirmer que le premier langage de l'homme a été un langage de cris, on en a des preuves certaines dans l'individu ; l'humanité doit avoir commencé par où l'homme commence. Puis, nous venons de le remarquer, dans toutes les circonstances suprêmes, le langage de l'homme redevient le simple cri, par un retour à son origine et à sa nature.

Le cri, premier langage, était accompagné du geste, de l'expression du visage, de la mimique. Le cri était très varié, il était accompagné d'un chant ; il ne se prolongeait pas toujours sur le même son ; c'était un cri à intonations.

Il est devenu une expression rare et anormale, mais il a laissé des fossiles. Ces fossiles sont des mots morts, des mots explétifs que l'on trouve en quantité dans certaines langues et qui abondent dans le langage populaire : il a aussi des restes vivants non seulement dans les interjections, mais aussi dans les jurons populaires, voir même les mots grossiers, employés hors de propos, si bien qu'ils ne sont pas l'expression de la pensée, mais de la colère.

Dans cette période primitive, il y avait deux facteurs de l'expression de la pensée, et chacun avait son rôle ; le geste désignait les objets et aussi l'action ; s'agissait-il de manger, on montrait d'un côté l'objet désiré et de l'autre la bouche. L'expression objective était suffisante ainsi ; le cri donnait l'expression subjective ; il exprimait l'attraction ou la répulsion, toutes les passions.

Le cri s'adapta bientôt avec ses modulations à un autre emploi pour lequel il était plus nécessaire, et pour lequel le geste ne pouvait presque plus rien. C'est lorsqu'il s'agissait d'appeler, de commander. Ce n'était plus alors la sensibilité qui était en œuvre, mais la volonté. Le cri par une intonation spéciale,

laquelle dans toutes les langues consiste en une élévation progressive de la voix, servait à appeler (vocatif) ou à commander (impératif) suivant qu'il s'agissait d'un être ou d'une action.

Enfin, lorsqu'il s'agit d'interroger, ou de nier, ou d'affirmer, c'est encore le cri ou ses modulations qui exprime toutes ces modifications subjectives ; le geste y aidait, la dénégation se fait encore par un signe de tête. Mais l'interrogation ne pouvait se faire que par le cri, accompagné du geste qui indiquait l'action en question.

Le cri a presque partout disparu, et il a été remplacé par la parole articulée. Comment cette transition s'est-elle faite ? C'est un point que nous n'avons pas à traiter ici. Seulement après cette substitution, l'état ancien laissa deux traces immédiates.

1° L'intonation qui était dans le cri pour aider le geste, se transporta sur la parole pour aider celle-ci ; tandis que tout le reste du langage peut se dire sur le même ton, ou sur un ton libre, il y a encore aujourd'hui un ton spécial et forcé pour l'exclamation, l'interrogation, le commandement, l'appel.

2° La négation qui s'était faite d'abord par une simple intonation continua quelque temps à se faire ainsi après l'apparition de la parole proprement dite, de sorte qu'elle ne se distinguait pas de l'affirmation par le mot même, nous reviendrons sur ce point.

1° *De l'idéation sous l'empire de la sensibilité, ou de l'exclamation.*

Comme nous venons de l'expliquer, c'est le point de départ de l'évolution.

L'exclamation lorsqu'elle consiste en un mot qui résume toute une proposition : *hélas ! oh ! ah !* employée seule appartient à la syntaxe dynamique, puisqu'elle est toute une proposition elle-même ; il en est de même lorsqu'elle accompagne une préposition entière : *ah ! je suis bien malheureux !*

Mais l'exclamation peut accompagner seulement une réunion de mots, ou un mot seul, c'est ce qui arrive souvent en français

lorsqu'elle est au milieu d'une proposition. Alors elle appartient suivant les cas à la syntaxe statico-dynamique, ou à la syntaxe statique. En voici des exemples : l'homme méchant *hélas ! Hélas !* tombe sur *méchant* et appartient à la syntaxe statique ; de même dans *Tous, hélas !* sont méchants ; *hélas !* tombe sur *tous*.

L'exclamation peut être marquée non par une interjection, mais par le seul ton de la voix s'appliquant à la proposition ou au mot : *que les hommes sont malheureux !* Le point d'exclamation est graphique, mais il traduit une intonation de la proposition entière. En ce sens on peut dire que le point d'exclamation remplace l'interjection.

Enfin jusqu'à un certain point l'accent oratoire est, en dehors même de toute intention exclamative, la part de la sensibilité dans le langage ; il contrebalance souvent l'accent tonique qui est un accent tout objectif.

Sans cet accent oratoire, le langage est un langage mort, sans relief, il n'entre pas en communication avec la sensibilité de l'auditeur. Cet accent est une exclamation permanente qui rappelle et mêle heureusement l'expression rudimentaire, sensationnelle, au langage trop uni de la raison.

Les exclamations sont de deux sortes : les *objectives* et les *subjectives*.

L'exclamation *subjective* est bien connue, c'est celle que nous venons de décrire, et qui exprime le sentiment venant de l'homme.

L'exclamation *objective* l'est beaucoup moins. Elle écoute le bruit d'un objet, c'est une sorte d'harmonie imitative, d'onomatopée. On sait que celle-ci a joué un certain rôle dans le langage primitif. Ce rôle a continué dans certaines interjections. On en retrouve des traces en français, par exemple, dans les interjections *crac, pouf* qui imitent bien les bruits de l'action. Une langue, le Mandchou, les a tout particulièrement développées. En voici un exemple tiré de l'éloge du pays de Moukden : La grande mer lui est comme un fossé, elle monte disant *khoo*, descend disant : *kôwai* ; assaille inopinément disant : *kho-*

wanggar khôwalar, tournoie, disant : *jonggor konggor*. Les herbes croissent, disant *der*, disant *ler*, disant *salhar*, disant *ter*, disant *shang*, minces, serrées par touffes.

L'onomatopée dans le langage répond à la figuration dans l'écriture.

Nous retrouverons l'interjection dans la statico-dynamique et la dynamique, comme d'ailleurs tous les phénomènes que nous décrivons ici.

2° *De l'idéation sous l'empire de la volonté, ou de l'ordre et de l'appel.*

C'est par le cri et par ses intonations particulières qu'on rendit d'abord ce que nous exprimons par le vocatif quant aux êtres, par l'impératif quant à l'action.

L'appel et l'ordre ne font qu'un ; seulement le premier s'applique aux êtres, et l'autre aux actions ; les deux réunis (le vocatif avec l'impératif) constituent la proposition volontaire. Cette dernière fait partie de la syntaxe dynamique.

Le vocatif fait partie de la syntaxe statique, il ne se compose que d'un mot, et n'a pas besoin de faire supposer d'autres mots sous-entendus. Sa parenté avec l'exclamation est prouvée empiriquement par ce double fait que, comme celle-ci, il est marqué graphiquement par le point d'exclamation, et qu'il est ordinairement accompagné de l'interjection *oh* ! Morphologiquement il présente une particularité qu'il partage avec l'impératif. Tous les deux conservent la forme la plus *ancienne*, la forme *nue* ; ni pronom personnel, ni indice de mode ou de temps. C'est le mode et le temps uniques, primitifs, préhistoriques. Ce qu'ils sont, quant à la forme matérielle, ils le sont aussi quant à l'accent. Dans l'état premier du langage l'accent se place sur la syllabe la plus éloignée, ce n'est que peu-à-peu qu'il descend sous l'action de la pesanteur, appelée en linguistique loi du moindre effort, et sous l'attraction de la quantité. Hé bien ! dans le vocatif et l'impératif, l'accent conserve très souvent son ancienne place. Enfin phonétiquement le vocatif reçoit une intonation particulière.

L'impératif dans un sens fait partie de la syntaxe dynamique puisqu'il remplace une proposition tout entière ; mais en réalité, il en tient lieu plutôt qu'il ne l'exprime ; il se traduit toujours par un simple mot, c'est en quelque sorte une pensée ramenée à l'état d'idée. Les personnes de l'impératif, autres que la 2^e, sont hystérogènes, et presque toujours empruntées à l'optatif.

Nous avons vu que l'impératif et le vocatif sont tous les deux subjectifs.

3^e De l'idéation sous l'empire du raisonnement.

Lorsqu'on affirme que quelque chose existe, ou possède une qualité : *la terre est ronde, la terre se meut*, on veut exprimer une réalité objective, mais cette réalité objective n'est pas toujours visible par les yeux du corps, c'est, en effet, ce qui a lieu dans les exemples ci-dessus. L'affirmation est alors le résultat non plus d'une vision, mais d'un véritable raisonnement. Elle prend un caractère subjectif, et elle signifie d'abord : *je crois que la terre est ronde*, avant d'exprimer cette vérité objectivement. Si au lieu d'affirmer, je nie, le rôle subjectif, le rôle de l'organe visuel, est encore plus considérable, il se substitue à la réalité objective ; on ne peut voir la négation, le néant. Quand je dis : *le soleil ne se meut pas*, tandis que je le vois se mouvoir et s'avancer dans le ciel, j'exprime le pur résultat d'un raisonnement. Il y a donc dans l'affirmation quelque chose de tantôt objectif et tantôt subjectif, dans la négation quelque chose de même nature, mais de beaucoup plus abstrait.

Si, au lieu de l'affirmation et de la négation, j'exprime le doute, cela devient encore bien plus relatif à ma pensée.

Enfin si le doute se traduit par voie d'interrogation, en s'adressant de personne à personne, l'élément subjectif augmente.

Tous ces éléments : l'affirmation, la négation, la dubitation, l'interrogation, forment un seul groupe très ancien qui a les caractères de cette antiquité.

De même que l'exclamation ci-dessus décrite, ils ont eu et

ils ont encore une expression topique dans le geste et dans le cri. C'est par un geste de tête qu'on dénie. Une intonation spéciale distingue nettement l'interrogation. Enfin, ils se résument, souvent dans des mots très courts : *oui, non, quoi* etc. qui montrent bien la rapidité interjective.

Ils s'appliquent à la syntaxe dynamique où ils apparaissent tantôt sous la forme d'un mot renfermant toute une proposition : *oui, non, où, quoi* etc. tantôt sans l'emploi d'aucun mot, soit par la simple intonation : *Vous voulez venir. Vous voulez venir ?* soit par la place respective des mots. *Vous voulez venir. Voulez-vous venir ?* tantôt sous la forme d'un mot combinant toute une proposition : *certes, je viendrai* ; tantôt enfin par des mots spéciaux : *je ne veux pas*.

Ils s'appliquent aussi, et c'est ce qui nous intéresse ici, à la syntaxe statique, n'ayant trait qu'à une seule idée : *qui, personne, rien*, ainsi que les substantifs nombreux précédés du préfixe *in*, en français et en latin, *a* en grec.

Envisageons maintenant séparément : 1° l'affirmation, la négation et la dubitation, 2° l'interrogation.

a) Affirmation et négation.

Deux idées ne sont pas identiques, mais se touchent de très près : celle de la *négation* et celle de l'*opposition*. Quand après *lumière*, je dis *ténèbres*, j'exprime le contraire, l'inverse, mais en disant *ténèbres*, j'exprime en même temps la négation de *lumière* ; quelquefois il y a plus d'écart. Quand je dis *monter*, puis *descendre*, *descendre* est bien le contraire de *monter*, ce n'en est pas la négation directe. Cependant entre le *négatif* et l'*opposé* la différence est négligeable ; cela élargira le champ de notre observation.

L'idée de négation, quand il s'agit d'un fait de volition, est très simple : *je veux, je ne veux pas ; j'irai, je n'irai pas*, sont bien exprimés par les peuples primitifs, mais il en est différemment quand il s'agit de l'existence et de la non-existence des êtres ; par exemple : *lumière*, absence de *lumière* ; la non-

existence est une abstraction. Aussi souvent n'eut-on qu'une seule expression pour le positif et le négatif, pour distinguer entre les deux on employait graphiquement une image représentant un geste ou une posture significative, et phonétiquement une intonation différente, comme on le fait aujourd'hui en interrogeant. C'est ce qui est très remarquable en vieil Egyptien. Le mot *unx* signifie couvrir et découvrir ; *at* signifie : entendre et être sourd ; *sneh*, lier et séparer ; *ken*, fort et faible ; *āri*, monter et descendre ; *tem*, faire entrer et faire sortir ; *hr*, avec et sans ; *hôn*, obéir et commander ; *tūa*, prier et mandier ; *χen*, se mouvoir et se reposer ; *hir*, en haut et en bas ; *fek*, plein et vide ; *mu*, l'eau et le feu. Ces exemples sont frappants, et parmi les philosophes, Bain, généralisant ce procédé a écrit cette phrase : The essential relativity of all knowledge, thought or consciousness, cannot but show itself in language... The name light has no meaning without what is implied in the name dark. On ne conçoit les contraires que par leur contraste. L'idée du négatif et de l'affirmatif dans les êtres est d'abord unique et à double face seulement, la face négative, la face positive.

Ce n'est que peu à peu que l'expression distincte du négatif se dégage, elle le fait morphologiquement, tantôt par l'emploi d'un mot distinct *lumière, ténèbres*, tantôt par la préfixation d'un négatif, en grec l'*a* privatif.

La négation, dans la syntaxe statique, s'applique aux diverses parties du discours, on trouve : 1° le substantif négatif : *raison, déraison* ; 2° le pronom négatif : *personne, rien* ; 3° l'adjectif négatif, *juste, injuste* ; 4° l'adverbe négatif : *jamais, nulle part* ; 5° la préposition négative : *sans* ; 6° le verbe négatif.

C'est ce dernier qui doit surtout attirer l'attention. Il y a souvent une conjugaison entière négative, à côté de la conjugaison positive. Nous en avons fait l'objet d'une étude spéciale.

L'affirmation n'a morphologiquement rien qui la caractérise.

On peut dire que l'affirmation est concrète, tandis que la négation est abstraite.

b) *Dubitation et interrogation.*

La dubitation tient le milieu entre l'affirmation et l'interrogation. A moins d'être interrogative, elle n'a pas d'expression morphologique spéciale. Cependant elle en trouve une dans les langues Algonquines où le verbe se conjugue au dubitatif.

La dubitation se caractérise davantage lorsqu'elle devient l'interrogation. Celle-ci d'abord est subjective, puisqu'elle suppose le concours des deux premières personnes.

L'interrogation peut porter sur la proposition entière et s'exprimer alors par un seul mot : *quoi* etc., ou par un mot, ou une tournure ou une intonation spéciale joints à la proposition. Elle peut aussi se rapporter à un seul mot et alors de dynamique redevient statique. Elle peut porter en même temps sur plusieurs mots de la proposition, sans que la proposition soit interrogative : *qui a fait quoi comment ?*

Elle affecte les diverses parties du discours : le substantif : *quel homme*, le pronom *qui*, l'adjectif *combien beau*, l'adverbe *où*, *quand*, la conjonction *pourquoi*, le verbe enfin : *vient-il ? veut-il ?* Elle se combine avec la négation : *ne vient-il pas ?* et avec la dubitation *ne vient-il pas peut être ?* enfin avec l'impératif : *ne viens pas*.

L'interrogation, quand elle affecte la proposition entière par le verbe, s'exprime soit par l'ordre des mots, soit par l'intonation, soit par un mot spécial de négation, *ne*, ou même par deux mots : *ne... pas*, soit enfin par une voix spéciale, l'interrogatif, que nous ne savons être en usage que chez les Esquimaux.

ANNEXE A LA SYNTAXE STATIQUE.

Des rapports entre la syntaxe, la morphologie et la phonétique, et des phénomènes qui ne se rapportent qu'à ces deux dernières.

Nous n'avons pas l'intention de traiter ici de la morphologie ni de la phonétique, mais seulement de dire quels sont certains

phénomènes que nous n'avons pas envisagé, quoiqu'ils semblent appartenir à la syntaxe.

Nous nous occuperons plus tard et en bloc à la fin du présent livre de l'action et de la réaction mutuelles de ces trois parties de la grammaire ; nous ne voulons ici qu'éviter les confusions qui peuvent s'établir entre elles sur certains points.

En effet, syntaxe, morphologie et phonétique ne sont séparées l'une de l'autre que par l'analyse voulue et l'abstraction ; dans la réalité elles se mêlent à chaque instant.

Un premier phénomène qui semble avoir un caractère psychique, dans la grammaire statique, c'est celui du syncrétisme hystérogène qu'il faut bien distinguer du syncrétisme primitif. Ce dernier consiste dans l'individualisation, la surdétermination d'une idée abstraite, en l'exprimant indivisiblement avec une idée concrète. Le syncrétisme hystérogène consiste dans l'emploi d'un seul mot pour exprimer deux idées réunies, ou une idée et sa détermination, par suite d'un accident morphologique ou de l'emploi de doublets.

Par exemple l'allemand se sert de l'expression composée de *handschuh*, le soulier de main, pour dire le *gant* ; en effet, l'expression naturelle et composée est : vêtement de main, cuir de main. En disant *gant* le français fait du syncrétisme. Deux idées se rendent par un seul mot. Mais ce syncrétisme est abstrait, comme nous l'avons vu.

De même, le genre s'exprime en latin par une désinence spéciale : le plus souvent *a* pour le féminin, *us* pour le masculin : *equus*, cheval, *equa* ; *gallus*, *gallina* ; en français on se sert de termes entièrement différents *cheval*, *jeuven*, *coq*, *poule*, dans lesquels l'idée de substance se fond morphologiquement dans celle de genre.

Le processus est facile à découvrir. Il y eut d'abord deux mots employés indifféremment pour exprimer le même être, puis pour ne pas avoir de synonymes inutiles, on consacra chacun d'eux à un sexe différent. Les mots : *lièvre* et *hase* font bien toucher le procédé du doigt ; le mot allemand *hase* veut dire *lièvre* pour les deux sexes. On avait donc deux mots pour une idée identique, on employa l'un d'eux pour le féminin.

De même, le nombre s'exprime en latin par un *i*, en français par un *s* ; *homme*, *hommes* ; *dominus*, *domini*. Dans le Breton Armoricaïn le pluriel de *den*, homme est *tud*. La racine employée est totalement différente.

Dans le verbe, le concept du temps absolu s'exprime ordinairement par l'addition d'un affixe, ou par une modification de la racine, λελυκα, ελιπον, mais quelquefois on emploie pour le parfait une racine différente de celle du présent, τρεχω, εδραμον ; ερχω, εληλυθα. Ce syncrétisme est hystérogène et indirect ; il vient du concours de plusieurs verbes dont chacun a perdu certains temps.

Hé bien ! ce procédé de syncrétisme hystérogène qui a une apparence syntactique et qui semble au premier abord se confondre avec le syncrétisme véritable s'en distingue précisément en ce qu'il est morphologique, en ce que c'est une affaire de mots et non directement d'idées. Les idées restent les mêmes qu'on les exprime par deux mots différents ou par un seul.

Le concrétisme hystérogène apparaît à son tour au point de vue lexicologique très fréquent dans la langue française et a des apparences de concrétisme. Dans le langage actuel, par exemple, on tend de plus en plus pour préciser davantage à avoir des mots pour exprimer les diverses nuances : on dit *marron*, *azur*, *mauve* etc. On semble par là revenir au concrétisme ancien. On le semble encore plus lorsqu'on se sert rarement du mot de *voiture*, mais fréquemment de ceux de *tilbury*, *dogcart*, rarement du mot de *chien*, mais souvent de *boule-dogue*, *caniche*. N'est-ce pas le retour à l'état ancien, où le sauvage avait un nom à racine différente pour chaque variété de chêne. Oui, mais ce n'est qu'une apparence, et un résultat indirect. Le sauvage qui a un mot pour chaque espèce de chêne ne possède pas de mot générique pour le chêne en général, ni pour l'arbre. Nous en possédons. Cela ne revient donc pas au même. Nous avons mis le concret à côté de l'abstrait, nous possédons les deux.

Cependant on ne peut nier qu'il n'existe entre le concrétisme, lequel est syntactique et le syncrétisme, lequel est morphologique une certaine concordance. C'est cette concordance que nous relevons un peu plus loin.

De même, la composition emboitante semble bien un phénomène syntactique affectant la psychique du langage, car elle resserre tellement les deux, trois ou quatre mots réunis, elle en forme un conglomerat si dense, qu'elle tend à faire des idées composées une idée unique et résultante, surdéterminée. Le processus est plus frappant si l'emboitement se sert de syncope ou d'aphérèses. Dakotah : *hangatu*, nuit et *wi* soleil donnent : *han-wi*, la lune. Mais ce concrétisme *a priori* est douteux, car si le phénomène est fréquent dans les langues concrètes du Nouveau Monde, il se retrouve en Sanscrit. Il est, en effet, tout mécanique. La rapidité de la prononciation tend à rapprocher de plus en plus les mots, aucun intervalle n'existe plus, et bientôt la rapidité s'accélérant, ils se pressent l'un contre l'autre, s'entament et chacun y perd un phonème ou une syllabe ; de là ces conglomerats qui imitent le concrétisme. Ce qui le prouve, c'est que la rapidité de la prononciation les procure dans les langues analytiques comme le français.

Cependant ici encore il existe une certaine concordance entre ce qu'on a appelé la composition emboitante et le concrétisme syntactique. La réunion intime des mots réagit sur les idées, les confond entre elles, finit par faire de chaque conglomerat une idée unique et surdéterminée.

On a beaucoup discuté la question de savoir si ces procédés morphologiques et phonétiques ne seraient point syntactiques ; il y avait du vrai dans les deux opinions à cause de cette concordance, cependant en réalité et objectivement ils n'entraînent rien de psychique.

Quand nous passerons à la syntaxe statico-dynamique et à la dynamique, nous aurons l'occasion de faire les mêmes remarques. Dans la première, nous verrons que le polysynthétisme et la conjugaison objective ne sont au fond que des phénomènes phonétiques et non syntactiques, que, par contre, l'analytisme est aussi au fond purement phonétique, que l'expression des relations par l'ordre des mots ou par des mots vides n'est que lexicologique. Nous verrons aussi cependant qu'une certaine concordance existe entre ces phénomènes lexio-

logiques et phonétiques et le phénomène psychique du concréisme.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que, d'un autre côté, les phénomènes syntactiques, les lexiologiques et les phoniques se mêlent, et que cela contribue quelquefois à rendre la concordance plus forte. C'est ainsi que lorsque dans le conglomerat à composition emboîtante ou dans le polysynthétisme on suit l'ordre enveloppant, cet ordre enveloppant qui est psychique augmente d'intensité en vertu de l'agglomération procurée par la phonétique. De même dans la grammaire dynamique, l'ordre enveloppant a bien plus de caractère lorsqu'il se trouve doublé de polysynthétisme, et lorsque les relations sont marquées par l'ordre respectif obligatoire des mots.

Nous venons d'indiquer la distinction nette entre quelques phénomènes syntactiques, morphologiques et phonétiques, la pénétration réciproque de ces phénomènes, et leur correspondance.

Il resterait à décrire l'action et la réaction réciproque de ces trois parties de la grammaire. Nous voulons en donner ici seulement un aperçu.

C'est la partie syntactique qui domine tout le reste et qui imprime son mouvement à la morphologie et à la phonétique, de manière à créer l'unité du langage. L'esprit cultivé arrête le langage ; l'esprit inculte le précipite, il confond les mots entre eux.

La syntaxe agit sur la morphologie et la phonétique 1° en donnant l'accent oratoire, souvent en désaccord avec l'accent tonique ; 2° en ralentissant ou en précipitant le langage ; 3° en établissant les coupures, au moyen des repos qui se traduisent graphiquement par la ponctuation.

L'accent oratoire qui domine toujours dans l'interrogation et la négation, se fait sentir dans tout le discours ; il est généralement libre ; il a probablement donné naissance à l'accent tonique qui n'est que de l'accent oratoire ou logique cristallisé.

Ce ralentissement ou cette accélération du langage est ce qui relie certains phénomènes phonétiques aux phénomènes psychiques correspondant.

Les repos enfin, indiqués par la ponctuation, éloignent exprès les divers mots que l'accumulation des sons tend à confondre. Il n'y a qu'à comparer à cet égard le langage du paysan avec celui de l'homme lettré ; le premier ne gradue pas les repos, tous les mots entrent l'un dans l'autre.

Jusqu'ici nous constatons une concordance, un synchronisme, entre la pensée et l'expression et même entre les phénomènes propres à l'un et ceux propres à l'autre. Quelquefois cet accord est interrompu, le langage ne rend pas ou n'a pas besoin de rendre toute la pensée, celle-ci reste sous-entendue en partie ; c'est ce qui arrive 1° dans la syllepse, lorsqu'une partie de la pensée n'est pas exprimée ; 2° dans l'accord d'un mot, non avec un autre mot de la phrase, mais avec l'autre idée que représente ce mot, si bien qu'un pluriel peut s'accorder avec un singulier morphologique ; 3° dans le pléonasme, lorsqu'on emploie deux fois le même mot pour exprimer la même pensée, sans qu'il y ait une intention d'insistance, par exemple, dans la conjugaison objective du Nahuatl. Mais nous faisons invasion dans la statico-dynamique. On peut citer en statique le cas où un mot embrasse deux idées : celle actuelle, et celle qui lui est ordinairement associée : l'Ascension etc.

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA SYNTAXE A L'ÉTAT STATICO-DYNAMIQUE.

Dans la syntaxe à l'état statique nous avons envisagé les idées isolées, sans lien entre elles ; quelquefois, il est vrai, deux idées étaient en présence, comme dans la composition et la dérivation, mais elles aboutissaient à n'en faire qu'une ; on n'avait donc, en définitive, affaire qu'à une idée composée, et non à deux idées en relations, ce qui est bien différent.

Dans la syntaxe à l'état statico-dynamique, les idées restant distinctes entrent en relations entre elles, et aboutissent, lorsque le courant est entièrement fermé, lorsque les relations sont

complètes, à former une unité psychique supérieure à l'idée ; cette unité est la pensée, distincte enfin des idées qui les produisent, comme en syntaxe statique l'idée composée était distincte de chacune de ses composantes. De même, d'ailleurs que l'idée avait son expression morphologique dans le mot, la pensée a la sienne dans la proposition. La pensée, d'ailleurs, est une équation d'idées.

Nous verrons plus loin que dans la syntaxe dynamique les pensées entrent à leur tour en mouvement, de manière à former des réunions de pensées, des raisonnements qui correspondent morphologiquement à la phrase, qui n'ont pas reçu de nom syntactique, et que nous avons appelés ailleurs et que nous appellerons ici encore *logismes*.

La syntaxe statico-dynamique suit l'évolution des idées jusqu'à ce qu'elles deviennent pensée (morphologiquement des mots jusqu'à ce qu'ils deviennent proposition). En cela trois étapes, la pensée se composant essentiellement d'un sujet, d'une copule, d'un attribut : 1° relations du sujet avec les idées qui s'y rattachent et en dépendent ; 2° relations de l'attribut-verbe avec les idées qui s'y rattachent et en dépendent ; 3° relations entre les deux termes en équation : le sujet et l'attribut qui ferment le courant et constituent la pensée ou proposition.

D'un autre côté, ces relations peuvent être, ou des relations de complément, ou des relations de qualification, ou des relations de détermination. Quand je dis : *le livre de Primus*, la relation génitive est une relation de complément ; si l'on s'arrête après : *le livre*, l'idée n'est pas complète. Si je dis, au contraire : *l'homme méchant et malheureux* la relation est de pure qualification, l'adjectif ne complétant pas ici le substantif qui se suffit à lui-même. Si enfin je dis : *cet homme*, le mot *cet* est déterminant individualisant.

Enfin, de même que nous avons examiné en syntaxe statique, d'abord les idées en elles-mêmes, dans leurs objets, puis le point de vue, enfin l'organe qui les voit, de même ici nous observerons successivement et en suivant le même plan, d'abord les relations en elles-mêmes, puis le point de vue de ces rela-

tions, enfin l'organe qui les pense. Cette division même prime les autres.

Nous serons beaucoup plus brefs dans l'exposé de la syntaxe statico-dynamique et dans celui de la syntaxe dynamique que nous ne l'avons été dans celui de la syntaxe statique, parce que nos grandes divisions ont été tracées et expliquées, que nous les retrouvons ici et que nous n'avons plus qu'à les remplir.

TITRE PREMIER.

DES RELATIONS EN ELLES-MÊMES.

L'étude des relations constituant la pensée comprend : 1° l'étude des diverses relations dont l'ensemble constitue la proposition ; 2° l'étude de la proposition ainsi constituée avec ses différentes modalités, mais avant qu'elle entre en rapport avec une autre proposition.

PREMIÈRE SECTION.

ETUDE DE LA FORMATION DE LA PROPOSITION.

Comme nous venons de l'établir, l'observation de ces relations comprend celles 1° de la relation entre le sujet et les idées qui en dérivent, et comme nous ne connaissons pas encore le sujet, et que d'ailleurs il peut être un verbe à l'infinitif, plus exactement entre le substantif et les idées qui en dépendent ; 2° de la relation entre le verbe-adjectif et les idées qui en dépendent ; 3° de la relation entre le substantif ou tout autre mot jouant le rôle de sujet, le verbe-adjectif jouant le rôle d'attribut et la capule ; 4° de la relation entre les mots compléments de sujet et les compléments du verbe ou entre ceux-ci et le verbe ou le sujet.

Il n'est plus question ici des particules. Les pronoms jouent le rôle du sujet, et tout ce qui sera dit du substantif s'y appliquera. Toutes les autres jouent le rôle de qualifier, de déterminer ou de dépendre et elles seront envisagées comme telles,

en traitant de l'idée principale. Quant à l'adjectif, il est qualifiant et comme tel, mot complémentaire, ou attribut, et alors ce qui est dit du verbe s'y applique.

CHAPITRE PREMIER.

RELATIONS ENTRE L'IDÉE SUBSTANTIVE ET LES IDÉES QUI EN DÉPENDENT.

Ces relations peuvent être marquées, soit sur le substantif, soit sur les mots qui en dépendent.

Nous nous occuperons d'abord de la marque sur les mots en dépendance.

a) 1° *marque sur le mot dépendant du substantif.*

Ces relations sont de trois sortes ; le mot subordonné ou complète le substantif, ou le qualifie, ou le détermine.

Lorsque le mot dépendant est qualifiant : *l'homme mortel* (tous les hommes étant mortels) il y a entre le substantif et lui une véritable relation d'équation *homme = mortel*. En vain on dirait que l'équation n'est pas parfaite, puisqu'il y a plus de *mortels* que d'*hommes* ; à ce compte $3 + 5 = 8$ ne serait pas une équation puisque $4 + 4 = 8$ également. Lorsque le mot sert de complément le signe $=$ doit être remplacé par l'inégalité $>$, *l'homme bon* doit se traduire ainsi *l'homme > bon*, tous les hommes n'étant pas bons ; lorsque le mot dépendant est déterminatif, le signe est le même, mais comme la réduction est faite à un seul être, il vaut mieux remplacer par le signe $-$; *cet homme-là* signifie : *l'homme A — les autres hommes*.

Il serait inexact de dire que la qualification est toujours le fait de l'adjectif ; la qualification est donnée par le substantif dans le cas d'apposition *urbs Roma*. De même le complément peut être donné par un adjectif, par exemple, dans *l'homme bon*, le mot ne qualifie pas, il détermine et complète, tandis que dans *l'homme mortel*, *mortel* qualifie seulement, parce que tous les hommes sont mortels et tous ne sont pas bons. Nous reviendrons sur ce point.

A. Complément.

Le complément du substantif peut se faire 1^o au moyen de la relation génitive ; 2^o au moyen de l'apposition ; 3^o au moyen de l'adjectif.

Nous avons indiqué tout à l'heure des exemples des deux derniers procédés : *urbs Roma*, *l'homme bon*. Partout il y a restriction par le complément : la ville réduite à Rome, l'homme réduit à l'homme bon. Nous pouvons remarquer qu'il y a ici coïncidence avec l'un des procédés de composition dans la syntaxe statique. Le mot composé réduit l'étendue de l'un des termes composants et par cette réduction produit une idée nouvelle. Il en est de même ici. Il y a donc une correspondance entre une partie de la composition de la syntaxe statique et le complément dans la syntaxe statico-dynamique. C'est la composition de dépendance qui correspond ainsi.

La relation génitive établit cette correspondance plus étroitement encore, si bien que l'on peut hésiter quelquefois sur la question de savoir s'il y a composition ou relation génitive, ce que nous verrons plus loin quand nous examinerons les rapports entre les trois états de la syntaxe.

La relation génitive a morphologiquement des modes nombreux d'expression. Elle est très ancienne comme nous l'avons fait remarquer dans notre étude sur la catégorie des cas et a d'abord tenu lieu de toutes les autres. Mais il ne faut pas croire que ce soit le seul mode de relation de dépendance entre deux substantifs. Le substantif dépendant de l'autre peut être vis-à-vis de lui non seulement au génitif, cas le plus fréquent, mais au datif, à l'ablatif, à l'instrumental, même à l'accusatif. En voici des exemples : instrumental : *la mort par le feu* ; ablatif : *l'entrée en ville* ; datif : *le moulin à blé* ; ablatif : *le retour de Paris*. Il en résulte que la relation entre le substantif-sujet et les idées qui en dépendent reproduit tous les rapports entre le verbe et son complément. Les compléments du substantif peuvent être aussi nombreux que ceux du verbe. Chacun des deux grands mots de la proposition marche sur un pied d'éga-

lité. C'est un point qui ne saurait être trop mis en lumière ; seulement l'accusatif du verbe devient génitif quand il s'agit du substantif.

Cette concordance, ou plutôt cet état parallèle du substantif et du verbe, a amené, comme nous le verrons plus loin, à les confondre tous les deux à une époque primordiale et à laisser longtemps une indivision entre eux.

Que le substantif joue le rôle de sujet ou le rôle d'attribut dans la proposition qui se noue, le rapport entre lui et les mots qui en dépendent reste le même ; cependant certaines langues, l'Esquimau, par exemple, distinguent le génitif du substantif-sujet et le génitif du substantif-complément, lorsqu'il s'agit du pronom. Il y a là une notation très fine, mais tout-à-fait sporadique. Le pronom possessif joint au sujet ne s'exprime pas de la même manière que celui joint à l'objet.

La cloison qui sépare la relation génitive de la relation qualificative est tout-à-fait ténue. En morphologie elle est souvent franchie. C'est ainsi qu'en sanscrit une des formes du génitif est la forme adjectivale. Ainsi le génitif terminé en *sya* est une forme adjectivale ; *ya* étant un suffixe de dérivation, tandis que le génitif en *s* est un génitif proprement dit.

Ce système est poussé beaucoup plus loin dans un groupe de langues, dites langues à accord, ce sont les langues Bantou. Voici leur système.

On dit *um-tu u-elizwe*, l'homme du pays, en faisant accorder le mot *elizwe*, pays, qu'on veut mettre au génitif, avec le mot *um-tu* homme, par la répétition du préfixe classificateur *um* abrégé en *u*. De même *isi-aka s-omtu*, le serviteur de l'homme ; le *isi* du nom régissant est répété abrégé en *s* sur *omtu*, substantif régi.

L'adjectif s'accorde de la même manière *i-haše eli-ku*, le cheval grand ; le préfixe *ili* du substantif régissant se répète développé en *ili* sur le substantif génitif.

On voit donc que le génitif coïncide avec l'adjectif.

Enfin dans la langue *Woloff*, où il ne s'agit plus d'indice classificateur marquant la relation, mais de répétition de la

première lettre du mot dominant, lettre qui cependant n'est peut-être pas sans rapport avec une certaine classification : *dhyabar u Mohamet dhya*, la femme de Mahomet ; *dhya* suffixé au nom régi répète le commencement du mot régissant ; *galäm g-u magat ga*, un chameau vieux, *ga* répété après l'adjectif est l'initiale du substantif.

Dans toutes ces langues, c'est l'accord en genre et en nombre marqué par la répétition sur le nom dépendant d'une partie du nom dominé, qui forme le lien. C'est de la morphologie, mais cette incursion dans son domaine était nécessaire pour bien faire comprendre le lien psychique.

Le génitif peut être à plusieurs degrés, il y a le génitif de génitif ; on peut même aller plus loin dans cette filière, ainsi dans cette sorte d'idées : *la page du premier tome du livre du fils de Primus fils de Secundus — cousin de Tertius — ami de Quartus*. La plupart des langues ne distinguent pas quant à la forme le génitif de génitif, du génitif simple.

Quelquefois le génitif s'exprime pléonastiquement deux fois : une sur le nom, une autre sur le pronom. L'Algonquin, le Nahuatl, ne disent pas *le livre de Primus*, mais *Primus son livre*, exprimant la relation génitive, la première fois par l'ordre syntactique entre *Primus* et *livre*, une seconde fois par l'agglutination de *lui à livre*.

Enfin le génitif peut exprimer plusieurs nuances de dépendance : 1° l'origine : le fils de Primus, 2° la possession : le livre de Primus, 3° l'actif : l'amour de Primus, quand c'est Primus qui aime ; 4° le passif : l'amour de Primus, quand c'est Primus qui est aimé. Ce qui prouve un plus grand parallélisme encore entre le substantif et le verbe, puisque le verbe a, lui aussi, son actif et son passif.

La différence entre le génitif de possession et celui d'origine est particulièrement marqué par une langue Australienne, le Parnkalla. Le premier s'exprime par le suffixe *ru*, le second par le suffixe *dni*, *rdni*.

L'accusatif dont on n'a pas encore relevé l'existence dans la relation de substantif à substantif y existe pourtant et même

y est très remarquable. Dans ces mots : *le livre de Primus*, *Primus* est au génitif, mais *le livre* n'est à aucun cas ; sans doute, il sera au nominatif, au datif etc. vis-à-vis du verbe ou de la proposition entière, mais vis-à-vis de l'autre substantif n'est-il pas susceptible d'un cas spécial ? En fouillant les grammaires des diverses langues, on trouve qu'il en possède rarement un, mais que cependant cela existe quelquefois. Dans les langues Sémitiques il en est déjà ainsi en partie au moyen de l'état construit. Sans doute, cet état est au fond le procédé de la composition substitué à celui de la déclinaison, et nous l'envisageons ailleurs à ce principal point de vue, mais, en outre, c'est un système qui affecte et altère phonétiquement le terme qui domine le nom au génitif d'ordinaire, et non ce dernier. Mais le cas existe plus directement dans une langue Américaine : le Mochica. Dans cette langue le nominatif a deux formes : l'une usitée quand le substantif n'est pas qualifié par un nom au génitif, l'autre quand le substantif est qualifié par un autre au génitif de possession ; le second se marque par l'addition de *ss*, le premier ne portant aucun indice. C'est ainsi qu'on dit *choj-e fanu-ss* = du garçon le chien ; *e* étant le signe du génitif et *ss*, le signe du cas adverse, tandis qu'on dit *mo fanu*, le chien ; dans la relation génitive des deux noms se trouvent ainsi marqués, l'un par *e*, l'autre par *ss*. En Algonquin, le substantif dans le même cas se suffixe un *m*. Enfin dans une foule de langues, le substantif ordinairement au génitif reste invariable, et l'autre substantif se préfixe pléonastiquement un pronom possessif ; il n'est pas difficile d'apercevoir qu'un tel cas innommé jusqu'à présent, parce qu'on n'en avait pas constaté l'existence et que nous proposons d'appeler le *contre-génitif* correspond à ce qu'est l'accusatif pour le verbe. A cette locution : *le livre de Primus* on pourrait substituer celle-ci : *le livre que possède Primus* dans laquelle *Primus* joue le rôle de nominatif et *que* représentant *livre*, joue le rôle d'accusatif ; il suffit de comprimer la seconde locution pour arriver à la première où les mots conservent la même valeur respective.

Ce phénomène se retrouve encore dans la langue Bakaïri, toutes les fois qu'un substantif se décline au possessif, et même quand il gouverne un autre substantif au génitif, il prend une désinence particulière *r* qui est l'indice du contre-génitif : *a-dapa-ri*, ton bras ; *ch-apue-r*, son bras ; *i-mati-r*, sa poitrine, *a-d-e-r*, ta dent ; *ure pana-r*, mon oreille ; *Dios mure-r*, le fils de Dieu ; *Dios maimu-r*, la parole de Dieu.

De même, dans la langue Chiapanèque, le nom précédé d'un possessif se met à un cas spécial au moyen d'une préfixation ; quelquefois le signe de ce cas rend inutile la présence du préfixe possessif, lequel demeure sous entendu.

Enfin ce qu'est l'attribut dans la proposition entière où il y a équation entre lui et le sujet, le substantif en apposition *Roma* dans *urbs roma* l'est dans la relation entre substantifs, de sorte, et en se reportant à la description des cas qu'on trouvera un peu plus loin, qu'on peut établir les cas principaux de la relation entre substantifs de la manière suivante :

<i>génitif</i>	<i>appositif</i>	<i>contre-génitif.</i>
	correspondant à	
<i>nominatif</i>	<i>attribut</i>	<i>accusatif.</i>

(A suivre.)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

COMPTES-RENDUS.

L'Afrique romaine. Promenades archéologiques en Algérie et Tunisie, par G. BOISSIER. Paris, Hachette 1895.

Faire une promenade archéologique dans la compagnie de M. Gaston Boissier, c'est une chose aussi agréable que profitable, car nul mieux que lui ne sait mêler *utile dulci*. Ce que nous pourrions dire de tout ouvrage sorti de la plume du savant Académicien français nous devons l'appliquer tout spécialement à ses *Promenades archéologiques en Algérie*. L'*utile* y est mêlé au *doux* si habilement qu'on apprend constamment sans s'en apercevoir; il nous est présenté sous une forme si intéressante que les leçons d'érudition ne fatiguent jamais. C'est une série de tableaux où toutes les scènes de la vie de l'Afrique romaine viennent se peindre successivement avec autant d'art que de connaissance des faits. Les sujets les plus variés y sont traités avec le même talent. C'est d'abord la Numidie avec les peuples à l'extérieur si varié malgré leur unité de langage, avec ses rois et ses luttes contre les Romains. Puis c'est Carthage glorieuse et vaincue. Après cela nous apprenons à connaître l'organisation civile et militaire de l'Afrique romaine, l'état des campagnes et des domaines à la même époque, les villes avec leurs édifices remarquables.

Vient ensuite l'exposé de la littérature latine en Afrique et finalement l'histoire de la conquête des indigènes par Rome et de sa politique à leur égard.

Partout c'est le même charme de récit et les mêmes traits d'érudition qui surprennent et éclairent. Nos lecteurs se feront un plaisir de devenir ceux de M. G. Boissier et ils ne regretteront point le temps qu'ils consacreront à l'étude de son ouvrage.

C. H.

* * *

La Poésie du Moyen-âge. Leçons et lectures par GASTON PARIS, Membre de l'Institut. Paris, Hachette 1895.

Le nom du savant auteur est également une recommandation suffisante de son livre. Nous nous bornerons à en indiquer le contenu. Cet ouvrage est composé d'une série de lectures académiques et de leçons données au collège de France. Elles sont en tout au nombre de huit et traite des sujets suivants : *La littérature française au XII^e siècle*; — *L'esprit normand en Angleterre*; — *Les contes orientaux dans la littérature française du moyen-âge*; — La légende du mari avec deux femmes; — Le parabole des trois anneaux; — Siger de Brabant; — La littérature française au XIV^e et au XV^e siècle.

Ces divers sujets sont traités avec l'érudition habituelle au si distingué membre de l'Institut auquel nous devons ces pages et ne manquent pas de faits ou d'aperçus nouveaux qui en rendent la lecture des plus utiles.

Le chapitre intitulé : *L'esprit normand en Angleterre* est particulièrement intéressant, parce que son objet est peu connu et qu'il jette un nouveau jour sur l'histoire et le caractère du peuple anglais, comme sur ceux de ces Normands généralement si mal appréciés.

Les lecteurs suivront aussi avec curiosité les dissertations sur les contes orientaux introduits en Europe tout comme celles sur la littérature du XIV^e et du XV^e siècle. Ce sont des pages qu'on ne peut analyser n'étant elles-mêmes que des analyses. Nous nous bornons donc à recommander le tout à l'attention du public lettré.

MÉMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES

(Suite).

XXXII. Tabari raconte que, à la fin du règne de Kobâd, le roi des Arabes Shamar fils d'un Tobba fit une expédition à travers l'Iran jusque dans le Turkestan, mais qu'il fut arrêté par le siège d'une forteresse qu'il ne put prendre que par ruse et à laquelle il donna le nom de Shamar-kand « ville de Shamar ». Du Turkestan, il traversa le Thibet et se rendit en Chine où il resta quelque temps pour revenir ensuite dans le Yemen. Cette prétendue expédition est contre toute vraisemblance (1) ; aussi ne croyons-nous pas devoir nous y arrêter. Une seule chose est à retenir dans cette relation de Tabari, c'est que Samarcande s'appelait à ce moment là *Shin* ou *Tchin* ce qui concorde avec les annales de la dynastie des Han qui nous apprennent que, au VI^e s., la Chine étendait son empire jusque dans le pays de Khang-kiu et à l'Oxus (*Fo-tsu*), que Samarcande était occupé par les Chinois, qu'on y fabriquait du papier et du satin de Chine sur lequel les rois écrivaient leurs missives (il en est plusieurs fois question dans Firdousi) et que les Chinois

(1) Tabari II, p. 156 — Noeldeke p. 151. Ibn el Athir a reproché à Tabari d'avoir inventé une pareille fable ou d'avoir accueilli sans vérifier une légende qui en repose sur aucun fait historique.

avaient enseigné aux barbares de l'occident l'art de travailler les métaux. Nous avons déjà expliqué que la Chine était la suzeraine de toute la Transoxane depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, que les différents princes Kouchans, Ephthalites et Turcs payaient tribut au fils du ciel, au *Faghfour du Tchînastan* comme disent les auteurs musulmans. Le nom de *Tsin, Shin, Sin* qui revient souvent chez ces auteurs à côté du Tourân indique bien qu'en réalité les Sassanides se sont trouvés en contact avec les fils du Ciel (1). Nous en avons une preuve intéressante à signaler dans un document qui a été conservé par les écrivains chinois : c'est une lettre adressée par Kobâd (*Kiu-hô-tô*) à l'empereur de la Chine en l'année tchin-koueï des Wei (518-519) et dont le protocole était ainsi conçu : « Au fils du ciel souverain du grand royaume, que le Ciel fit naître et qu'il a voulu placer là où le soleil se lève, pour régner éternellement sur l'empire des Han, le Roi du royaume de Po-ssé, Kiu-hô-tô, offre respectueusement mille, dix mille fois ses hommages à sa Majesté » (2). A côté de ce protocole auquel on pourrait ajouter les messages que Firdousi prête aux rois de Perse quand ils s'adressaient au « Khaqân de la Chine », on peut placer comme comparaison les termes orgueilleux et peu respectueux dont se servaient les mêmes rois de Perse quand ils correspondaient avec les empereurs grecs et l'on sera étonné du peu d'égard et de respect qu'ils témoignaient vis-à-vis de ces derniers. Ainsi Kobâd, congédiant Hermogène envoyé de Justinien pour traiter de la paix, lui remit une lettre dont la suscription nous a été conservée par Malala et qui était ainsi conçue : « Kabadès roi des rois, fils du soleil de l'Orient, à Flavius Justinien César, fils de la Lune d'Occident » (3).

Kobâd en paix avec les Ephthalites, était en pleine guerre avec l'empire grec lorsqu'il mourut en 531 au mois de septembre

(1) V. W. Tomashek *Sogdiana* 1877, p. 74 et sq.

(2) V. le texte chinois et la traduction de G. Pauthier dans le Mémoire de ce savant intitulé *De l'Authenticité de l'inscription nestorienne de Singan-fou*, Paris 1857, p. 60.

(3) V. Lebeau t. VIII, p. 130 et cf. la lettre de Sapor à Constance t. II, p. 243.

d'après la chronique de Malala à l'âge de quatre vingt deux ans : il avait avant de mourir, et craignant la guerre civile, institué par testament devant le Grand Mobed, un de ses fils, Khosroès (1) pour son successeur au trône.

XXXIV. Khosroès I a régné de 631 à 679 ; l'histoire l'appelle « le grand Khosroès » ; il s'était donné de son vivant l'épithète de *Anosha-revân* « à l'âme immortelle » qui est devenue Anoushirvân et Nouchirvân des arabes. C'est lui qui devait être le vainqueur définitif des Ephthalites.

Le premier acte du règne de Khosroès fut de terminer la longue et sanglante guerre dont la Mésopotamie était le théâtre depuis près de quinze ans ; la paix fut signée en 533 à Ctésiphon entre le roi de Perse et Hermogène et Rufin les envoyés de Justinien. Khosroès s'occupa ensuite de réprimer la révolte de l'un de ses frères Zamès second fils de Kobâd qui avait tenté de s'emparer de la couronne. Le complot fut découvert et Khosroès fit massacrer Zamès et tous ses propres frères avec leurs enfants mâles (2).

Pendant une vingtaine d'années les rapports restent amicaux entre les Sassanides et les Ephthalites ou du moins nous ne trouvons aucune trace de guerre chez les historiens. Firdousi nous apprend seulement que Khosroès visita les frontières de l'empire et répara les places fortes qui les défendaient (3). On sait que du côté du Khvârizm la frontière était ouverte aux incursions des tartares, de sorte que les rois de Perse s'étaient toujours préoccupés d'établir et d'entretenir des murs d'enceintes, des fossés et des forteresses ; de même du côté du Caucase dans les défilés de Djor. Khosroès se rendit successivement à Gourgân, à Sari sur les bords de la mer Caspienne, à Amouï sur l'Oxus. De là il traversa l'Iran oriental, se rendit

(1) J'emploie la forme grecque Khosroès, mais en perse, le mot est *Khosrou* ou *Khosrov* (*Hu-srava* en zend, « la bonne gloire ») ; c'est aussi l'orthographe arménienne. En arabe ce nom est devenu *Kesra*.

(2) Procope p. 114. Aspabédès l'oncle du roi fut mis à mort avec tous les conspirateurs. V. Lebeau VIII. p. 179, Spiegel III, p. 418, Rawlinson, p. 380. Tabari ne dit rien de cet événement.

(3) Firdousi VI, p. 142 et sq.

dans le pays des Alains, chez les Beloutchis, puis dans l'Inde où il reçut les hommages des princes des bords de l'Indus. Il se rendit ensuite dans le Ghilan et le Deïlem et le long de la mer Caspienne jusqu'au Caucase.

Dans le long et glorieux règne d'Anouchirvân le fait qui nous intéresse le plus est la campagne à la suite de laquelle les Ephthalites perdirent leur puissance dans le Turkestan. C'est avec le concours des Turcs que Khosroès parvint à détruire cette puissance.

XXXV. Les Turcs, ou plutôt les Turcs dits *Tou-kioué* n'apparaissent dans l'histoire des Sassanides qu'à partir de l'an 550 environ, mais ils existaient déjà de l'autre côté de l'Yaxarte et leur empire s'étendait depuis ce fleuve jusqu'en Sibérie entre l'Ienisseï et l'Orkhon. Ils étaient divisés à cette époque en deux Khanats distincts : les Turcs orientaux qui possédaient tout le vaste territoire entre l'Oural et la Mongolie et dont la résidence était près de Karakorom (1) — et le Khanat des Turcs occidentaux ou *Tou-kioué* (suivant l'expression chinoise), qui régnaient dans le centre de l'Asie depuis les monts Kin-chan (Altaï) jusqu'à l'Yaxarte.

Vers l'an 554 ils venaient de renverser la puissance des Jouan Jouan qui avaient dominé l'Asie pendant plusieurs siècles. D'après les annales chinoises Touman, le Khaqân des Turks Tou kioue (2) demanda sa fille en mariage à Ana-koueï Teou-ping Khaqân des Jouan-Jouan, mais il éprouva un refus injurieux à la suite duquel il tua les envoyés d'Ana-koueï et lui déclara la guerre. Il épousa alors la princesse Tchang-lo fille de Thaï-tsou empereur de la Chine (551), de la dynastie des Weï et, avec l'aide de celui-ci, il défit Teou-ping et prit le titre de *Ili khan* (chef des peuples) 552. Il mourut l'année suivante en 553, son fils Kho-lo ne fit que passer sur le trône. Son second fils Sse-kin dit Mo-han-khan ou Mokaï lui succéda. C'est lui

(1) Les Turcs orientaux sont ceux des inscriptions de l'Orkhon récemment déchiffrées par M. V. Thomsen de Copenhague.

(2) V. Stanislas Julien, *Documents sur les Tou-kioué* dans le *Journal asiatique*, avril 1864, p. 329 et sq. et p. 350. — Cf. De Guignes, *Hist. des Huns* t. II, p. 350 et 374.

qui battit le dernier des chefs Jouan-Jouan et « par la puissance de ses armes soumit tous les royaumes situés en dehors des frontières chinoises depuis la mer de Liao jusqu'à la mer occidentale (caspienne) y compris le grand désert de sables (*Cha-mo* ou désert de Gobi) » 554. C'est à ce moment que, sous la conduite du même Mogan les Turks arrivent sur les bords de l'Yaxarte et commencent à entrer en rapport avec Khosroës Anouchirvân. Ils franchirent bientôt l'Yaxarte et pénétrèrent à Badakhshân dans le voisinage de Khondouz et de Balkh où ils rencontrèrent les Ephthalites avec lesquels, dit Tabari, ils vécurent d'abord en paix. Mogan mourut en 573 et eut pour successeur Tho-po lequel régna dix ans et eut lui-même pour successeur Che-thou dit *Cha-pou-lïo* ou *Ti-teo-pouli*, en 583 (1).

Ainsi le chef des Tou-kioué d'après les historiens chinois au moment de leur apparition dans l'horizon iranien, était *Sse-kin* ou *Mogan* ; mais Tabari l'appelle *Sindjibou* le Σιλξιβουλος de Menander et probablement aussi le même que Διζιβουλος le Ti-teou-pou-li des Chinois qui d'après la chronologie chinoise, comme on vient de le voir, aurait régné vingt ans plus tard (2). Ce nom propre se trouve déjà dans la Chronique Pascale sous les formes Ζιλγι et Τξιλγιρις nom du roi des Huns Sabires que Kobâd fit mettre à mort en 522, et sous la forme Ζιλγιδης dans Théophane et Logothète. Il est possible que ce nom de *Silziboul*, *Sindjibou* ait appartenu en réalité à plusieurs Khagâns turcs ou qu'il ait été adopté par les Byzantins pour servir à appeler un chef quelconque des Turcs ou même (et par anachronisme comme dans la Chronique Pascale) un chef des Huns du Caucase (3).

(1) La chronologie chinoise est sans doute ici défectueuse, car Titeopouli est Khaqân des Turks en 571. Lors de l'envoi de l'ambassade turque à Constantinople, Menander le nomme *Dizaboul*. Il y a là un point d'histoire difficile à éclaircir. De Guignes, Abel Remusat, Saint Martin (V. Lebeau IX, p. 392 et X, p. 51 et 171) y ont renoncé.

(2) V. Gutschmid dans le Zeitsch. d. D. M. G. 18, p. 736. — Menander p. 296, 399, 427 ; Σιλξιβουλος p. 442 dans les fragments de Suidas. Le mot ne se trouve pas dans Theophylacte, mais cet auteur nous a laissé de curieux renseignements sur les Turcs (edit Bonn, p. 286) v. Lebeau t. IX, p. 382 et 398.

(3) Chronique Pascale, p. 615. Procope dont l'histoire *De B. P.* finit du reste à l'an 550, ne parle pas des Turcs ni de la défaite des Ephthalites.

Khosroès à l'apogée de sa puissance, avait formé, dit Tabari (1) le projet d'aller à Balkh et de faire la guerre aux Ephthalites pour venger la mort de Peroze son aïeul ; il voulait conquérir le Tokharistan et le Gordjistan (Khvârizm) et dans ce but il s'adressa aux Turcs pour avoir leur appui. Le moyen le plus efficace pour assurer ce concours était un mariage. Voici comment Tabari et Firdousi font le récit de ce mariage et de la guerre qui a amené la fin des Ephthalites.

XXXVI. Le Khaqân de la Chine (Turk) (2) envoie un messenger à Khosroès pour rechercher son amitié. L'ambassadeur chargé de trésors et d'objets en cadeau part de *Goulzarrioun de l'autre côté de Djadj* et se dirige vers l'Iran ; mais en traversant le pays des Heïthaliens il est tué avec toute son escorte par ordre de Ghatfer (ou *Ghatker*) prince de ces derniers. A cette nouvelle le Khaqân de la Chine rassemble ses troupes et met à leur tête un nommé Foundj qui envahit le pays de Djadj. Ghatfer pour se défendre fait venir des armes, des troupes et des trésors de Balkh, de Sheknan, d'Amouï, de Zem, de Khotlan, de Termed et de Visheguer. Les Turks franchissent le Terek et se dirigent vers Bokhara où était le camp du roi des Heïthaliens. La bataille fut engagée, elle dura plusieurs jours et ces derniers furent complètement défaits ; les survivants racontaient que les Turks n'étaient pas des hommes mais des bêtes fauves avec des faces de *divs* (mauvais génies), insatiables dans le combat « jamais ils n'otent les selles de leurs chevaux, ils couchent sur la neige, leurs chevaux ne mangent que des ronces, les cavaliers ne dorment pas et sont toujours prêts à combattre. »

A la suite de cette sanglante défaite, les Heïthaliens se réunirent et choisirent pour roi à la place de Ghatfer un homme du pays de Tchegân, de haute naissance, nommé Foughanish de la famille de Bahram Gour (3).

(1) Tabari II, p. 161.

(2) Firdousi VI, p. 245 et sq. Tabari II, p. 161. Noeldeke p. 159. Firdousi emploie souvent cette expression « les descendants d'Ardjasp et d'Afrâsiab » pour désigner les Turks.

(3) On a vu ce nom sous Hormisdas et Peroze (V. supra § XXIII et XXIV).

Khosroès ayant appris les succès des Turcs et leur occupation de territoires sur lesquels il prétendait avoir des droits comme « de ce côté de Djadj et le pays de Kashan », rassembla ses conseillers, mais ceux-ci furent d'avis de ne pas chercher à venger la défaite des Heïthaliens qui « sont des Ahrimans (c.-à-d. possédés du génie du mal), gens de mauvaise foi et ennemis de l'Iran » mais plutôt de se ménager les bonnes grâces du Khaqân des Turcs. Il n'écouta pas ces sages conseils et rassembla à Madaïn une armée considérable qu'il conduisit à Gourgân et sur les frontières du Heïthal pendant que le Khaqân des Turcs était à Soghd. Ce dernier après avoir consulté ses ministres fit écrire à Khosroès par un chinois lettré une lettre en chinois écrite sur du satin selon la coutume chinoise. Khosroès reçut la lettre qui lui fut remise par un ambassadeur, et il la fit traduire par le *destour* (prêtre) Yezdegerd *dafir* (scribe) du roi de Perse. Le Khaqân racontait dans quelles circonstances il avait été obligé de faire la guerre aux Ephthalites et de « colorer en rubis avec du sang l'eau du Djihoun ». Il terminait en exprimant le désir de devenir l'ami du roi du monde. Khosroès répondit en termes très flatteurs ; le scribe écrivit une lettre royale en pehlvi (le perse du temps des Sassanides) sur *du papier* (1) et elle fut revêtue du sceau royal. Les envoyés repartirent auprès du Khaqân et lui firent la description de toutes les fêtes et de la magnificence que Khosroès avait déployées devant eux. C'est à la suite de cette correspondance que le Khaqân fit proposer à Nouchirvân, une de ses filles en mariage. Cette proposition donna lieu à l'échange d'une nouvelle correspondance avec des présents de part et d'autre dont tous les détails, même s'ils ont été inventés par Firdousi, sont intéressants à lire, car ils nous font connaître les mœurs et usages des cours d'orient au VI^e s.

XXXVII. Lorsque Khosroès demanda en mariage la Khatoun fille du Khaqân de la Chine (des Turks) il envoya un ambassa-

(1) Le papier de Chine était très rare et réservé aux écrits royaux « le papier de Chine que les rois de la Chine et de l'Inde emploient dans la correspondance » dit Masoudi qui écrivait en 940 de J.-C. (*Prairies d'or*, t. II, p. 202).

deur nommé Mihran Sitád ou Mihroustád. Ce messenger partit à la tête de cent cinquante jeunes seigneurs, et avait pour mission de ne demander la main que « d'une fille de princesse et non une fille d'esclave ». Le Khaqân avait plusieurs filles dont une seule était de sang royal : sa mère était la *grande Khatoun* laquelle était elle-même princesse de Chine fille du Faghfour (c.-à-d. princesse turque fille de Khaqân). Ce fut celle-là que choisit l'envoyé malgré les refus de sa mère, qui finit par consentir sur les instances du Khaqân « ils l'accordèrent ainsi comme femme à Noushîrvân en la mettant entre mes mains avec des richesses considérables, dit Mihran Sitád dans son récit (1). Le Khaqân tira de son trésor tant de bijoux que nous avions de la peine à les transporter ; il nous accompagna avec une escorte jusqu'au bord du Djihoun, plaça sa fille chérie dans le bateau et s'en retourna de la rive du fleuve le cœur rempli de douleur » (2). C'est avant le départ de la fille du Khaqân qu'eut lieu une consultation des astrologues turks qui firent la prédiction également rapportée par Tabari et Firdousi concernant Hormisdas et Bahram Tchoubin. On sait que Hormisdas IV naquit de ce mariage avec la princesse turque d'où son nom de *Tourkzadé* « fils de la Turquie » donné par ses contemporains, et que Bahram Tchoubin se refugia en 595 chez les Turks où il eut toutes sortes d'aventures.

Ni Tabari ni Firdousi ne donnent le nom de la princesse turque. Maçoudi nous dit qu'elle s'appelait *Fâkim*, écrit aussi *Fâker* ou *Fâlagh* suivant les manuscrits (3). D'après Sebeos (4) son nom était *Kaïen*. C'est probablement la vraie orthographe, car en arménien la confusion n'est pas possible comme en arabe où le déplacement des points diacritiques entraîne une altération complète des mots.

XXXVIII. Un an après son mariage, par conséquent vers

(1) Tabari II p. 255 — Firdousi VI p. 276. Les Historiens chinois ne disent rien de ce mariage, ils sont muets du reste sur les rapports entre les Tou-kioüe et les Sassanides.

(2) Firdousi p. 464.

(3) Maçoudi *Prairies d'or* t. II, p. 211.

(4) *Journ. asiatiq.* mars 1866 p. 189.

556, Anouchirvân envoya une lettre à Singibou (Mokan) pour lui demander son concours dans ses projets contre les Ephthalites. Les deux monarques s'entendirent alors pour s'emparer de Balkh. Les troupes des Ephthalites furent prises entre les deux armées persanes et turques et furent vaincues. Le roi des Ephthalites fut tué, son trésor pillé et le pays ravagé (1). Les vainqueurs se partagèrent alors l'empire des Ephthalites : Khosroès prit le Tokharistan, Zaboulistan, Kaboul et le pays de Tcheganian (Transoxane) ou tout au moins une partie. Sendjibou eut en partage Shash, Ferghâna, Samarcand, Kash et Nakhshab jusqu'à Bokhara c.-à-d. la partie principale de la Transoxane (2).

Le nom du Roi des Ephthalites dépossédé ainsi par les armées réunies des Perses et des Turks, varie suivant les auteurs : Firdousi l'appelle *Foughanish* successeur de Ghatfer ; Tabari, lui donne le nom *Warz* ; d'après Maçoudi ce nom était Akhoshnavâz « Anouchirvan fit une expédition au-delà du fleuve de Balkh jusqu'à Khotlân, il vengea son aïeul Firouz en faisant périr Akhoshnavâz roi des Heïthalites ». Théophraste de Byzance dit que le roi des Ephthalites *Katulphe* (Κάτουλφος) fut soumis par le Khan des Turks, *Asken*. Parlant d'un autre personnage Menander se sert du même nom : « Les Ephthalites furent vendus à Khosroès par un certain Κάτουλφος ὁ Ἐφθαλίτης dont la femme avait été outragée par le roi » (3) ; il resta depuis à la cour de Perse et plus tard il intervint dans les négociations avec Dizaboul au sujet du commerce de la soie. Jean Catholikos s'exprime ainsi au sujet de la chute des Ephthalites : « Sempad général arménien au service de Khosroès, marzbân

(1) La défaite des Ephthalites (Ye-tha) est mentionnée à plusieurs reprises dans l'histoire chinoise. V. Stan. Julien. Mémoire cité, *passim*.

(2) D'après l'historien arabe Dinavari († 895) apud Noeldeke p. 159. Tabari et Firdousi ne donnent aucun détail sur le partage entre les vainqueurs de l'empire des Ephthalites, ils nous apprennent seulement que l'empire d'Anouchirvân comprenait : le Mawaralnahr (Transoxane), le Khorassan, le Djordjan (Hyrcanie), une portion de l'Indoustan, l'Arabie heureuse et la Mésopotamie — et qu'il reçut des lettres des rois de l'Inde, de la Chine et du Thibet. — La seule description que nous ayons de la cour d'un Khaqân turk se trouve dans Hiouen-Thsang (v. la traduct. franc. de Stan. Julien p. 55 et la trad. angl. de S. Beal p. 42).

(3) Menander edit. Bonn p. 296. Lebeau t. X p. 50.

d'Hyrkanie tue *Jephthaghé* roi des Koushankh » (1). Ce mot n'est pas un nom propre, n'étant qu'une des nombreuses altérations arméniennes du mot Ephthalite.

Les Historiens byzantins et musulmans sont généralement très brefs ou muets sur cet événement qui eut surtout son retentissement en Irân oriental. Mirkhond, le Modjmel, Hamza, Aboulfeda sont tout à fait incomplets sur ce point. Agathias, contemporain pourtant de la chute des Ephthalites et dont l'histoire va de 552 à 558, n'en dit rien. Théophylacte place il est vrai trop tard la défaite de ces Huns, mais il la mentionne dans le récit qui est fait à l'empereur Maurice par l'ambassadeur Turk en 598 (2). Déjà en 571 lors de la deuxième ambassade turque reçue par Justin II, les envoyés se vantaient d'avoir renversé la puissance ephthalite (3). En l'année 558 Askel roi des Kermikhions (Turks) avait envoyé une ambassade à Constantinople pour faire connaître sa nation, il est probable que déjà ils étaient vainqueurs des Ephthalites bien que Theophane de Byzance qui raconte cette ambassade ne mentionne pas cette défaite (4).

Il résulte de ces diverses citations que l'on peut admettre l'année 557 comme étant la date très approximative de la destruction des Ephthalites. Les habitants de la Sogdiane, Sogdéens ou Sogdaïtes (Σογδαῖται de Menander) sont encore mentionnés une dernière fois par Menander : En 569 leur chef, Maniakh, demande aux Turcs la permission d'envoyer une ambassade auprès de Khosroès et deux ans plus tard il est lui-même ambassadeur de Dizaboul à Constantinople (5). Quant aux populations

(1) Jean Catholicos, p. 62.

(2) Theophylacte Simocatta edit. Bonn p. 282 : τὸν ἑθνάρχον τῶν Ἀβδελῶν φημι δε τῶν λεγομένων Ἐφθαλιθῶν... ὁ Χαγᾶνος ἐνίκησε.

(3) Menander p. 298 — cf. Lebeau t. X p. 54.

(4) Lebeau t. IX p. 381, De Guignes t. II p. 377. — On ne sait pas d'où vient ce nom de *Kermikhions* que les Perses donnaient aux Turks « οὓς Πέρσαι οἰκεία γλώσση Κερμιχίωνας φασὶ » dit Théophane de Byzance p. 484. D'après Théophane le chronographe c'est en l'an 36 du règne de Justinien (563) qu'eut lieu l'ambassade d'Askel. v. note de Labbe p. 591 de la chronique de Théophane de Byzance. Askel n'était qu'un prince vassal de Moka.

(5) Lebeau X p. 53.

qualifiées de Huns par les Byzantins et qui apparaissent à Constantinople vers 558 ce ne sont pas les Ephthalites, mais les débris des Jouan-Jouan vaincus également par les Turks et qui jouent un rôle important pendant un siècle et demi dans les affaires d'Orient sous le nom d'*Avars*.

XXXIX. Après leur défaite, les Ephthalites ne disparurent pas du Turkestan, mais ils se refoulèrent dans l'Est du côté de Khondouz, de Badakhshan et sur le Haut-Yaxarte dans le Ferganah ; une autre partie restèrent au Sud de l'Oxus dans le Tokharistan où ils se mêlèrent aux populations indigènes parmi lesquelles il y avait encore des Kouchans. Il se fonda ainsi, tant en Sogdiane orientale que dans le Tokharistan, de petites principautés ephthalites dépendantes des Turks mais qui envoyaient encore des ambassades à la Chine. Les Annales de la dynastie Tcheou qui relatent ces diverses ambassades disent que les Yetha envoyèrent en tribut des produits de leur pays dans les années 546, 553 et 558 et qu'à partir de cette époque les envois furent interrompus, la puissance des Yetha ayant été brisée par les Tou-Kioue. Mais l'Histoire des Souï (581-617) dans sa description des contrées occidentales mentionne des principautés Yetha qui paient des redevances à la cour des Thang jusqu'en 618 (1). Le pèlerin chinois Hiouen-Thsang qui a visité le Tou-ho-lo (Tokharistan) et Bamiân vers 625 nous apprend qu'il y avait des principautés soumises aux Tou-Kioué qui à cette époque étaient maîtres de toute l'Asie centrale. Les relations avec la Chine ne cessèrent qu'après la conquête arabe. A partir de cette époque (fin du VII^e s.) il n'est plus fait mention, dans l'histoire, de la Transoxane et de la Bactriane (2).

XL. Voici le résumé des guerres entre les Ephthalites et l'empire Sassanide avec les dates approximatives :

(1) Ed. Specht *Journ. asiat.* Déc. 1883 p. 347. A. Remusat *Ac. des Inscript.* t. VIII p. 91. — Klaproth *Tableaux Historiques de l'Asie* p. 134.

(2) M. Vivien St Martin a cherché à prouver que les *Djâts* du nord du Pendjab sont des restes des anciens Ephthalites, mais cette question est hors de notre sujet. Nous n'avons pas non plus à nous occuper ici des diverses principautés Yue-tchi ou Koushans qui se formèrent après le départ des Ephthalites.

vers 420 ou 425 arrivée des Ephthalites en Transoxane

427 Première campagne de Bahram V Gour

442-449 Deuxième guerre sous Yezdegerd II

450-451 Troisième guerre

454 Quatrième guerre

458 Péroze demande du secours aux Ephthalites contre

Hormisdas III

474-76 Première campagne de Péroze

482-484 Deuxième campagne où il périt

484-85 Guerre de Soufraï

486 Kobâd chez les Ephthalites

497-499 Second séjour de Kobâd chez les Ephthalites

503-513 Guerre de Kobâd avec ce peuple

556-557 Guerre de Khosroès Anouchirvân, destruction des Ephthalites avec l'aide des Turks.

ED. DROUIN.

LA POÉSIE HONGROISE.

APERÇU HISTORIQUE.

La poésie, chez les Hongrois, est aussi ancienne que la nation elle-même et l'on a pu dire, non sans raison, que les Hongrois étaient un peuple de poètes. Les immigrants magyars, lorsqu'ils mirent le pied sur le sol de l'Europe comptaient parmi eux des bardes qui célébraient les exploits des guerriers, et animaient, par leurs chants joyeux, les fêtes et les plaisirs des grands ou du peuple.

Les Hongrois font remonter plus haut encore l'origine de leur poésie. Descendants, pensent-ils, des tribus qu'Attila emmenait à sa suite à la conquête de l'Europe, ils réclament, comme le bien de leurs ancêtres, les épopées hunniques.

Que les Huns réputés si barbares, eussent une poésie nationale assez développée c'est ce qui résulte, sans conteste possible, de la relation que nous a laissée le Rhéteur Priscos de son entrevue avec le redoutable conquérant. Nous y voyons d'abord qu'à l'approche d'Attila des jeunes filles viennent à sa rencontre, chantant des hymnes scythiques. Puis à la fin du repas, deux bardes chantent les exploits de leur maître, ses vertus guerrières.

Une partie des poésies hunniques, épiques ou lyriques, ont été conservées jusqu'à nos jours soit dans les chroniques du moyen-âge soit, à ce que dit Franz Toldy, dans les traditions et chants populaires.

Les descendants des Huns qui envahirent l'Europe au IX^e siècle sous le nom de Magyars n'étaient point non plus dépourvus de poésie nationale. Les chroniques primitives attestent universellement que le peuple d'Arpad possédait de nombreux chants religieux, tragiques ou érotiques ainsi que des relations poétiques des exploits de leurs guerriers. Les bardes formaient un corps spécial composé de poètes-

chantres et de musiciens accompagnant les premiers du son de la lyre. Ils figuraient aux repas, aux noces, aux fêtes nationales et le peuple s'associait à leurs chants en répétant les refrains ou les parties où il était mis en action.

Cela nous est spécialement assuré par le témoignage du chroniqueur allemand Ekhard et les chants nationaux des Szekelis comme des Palocz ont conservé des fragments de ces productions antiques.

Les épopées et autres poésies de la Hongrie païenne ont eu le même sort que celles des premiers conquérants scythiques ; elles ont entièrement disparu ; le peuple aujourd'hui n'en possède plus aucun fragment. Mais on les retrouve d'une certaine manière dans les anciennes chroniques qui les reproduisent en partie. C'est ainsi qu'un auteur anonyme, secrétaire du roi Bela I parle à plusieurs reprises des farces des jongleurs et des légendes populaires qui rappellent *fortia facta et bella hungarorum*.

Il donne en outre en détail le plan des légendes du cycle d'Almou, vaillant chef qui conduisit les Magyars du centre de l'Asie à la conquête de l'Est de l'Europe, comme celles du cycle d'Arpad ou des sept chefs qui établirent la domination des envahisseurs sur le pays qui devint dès lors la Hongrie. Dans ce dernier nous remarquons le cycle de Zolan (La fuite de Zolan) dont nous parlerons plus loin.

Du cercle d'Arpad nous possédons encore un fragment, modifié sans doute, dans le *Chant de la conquête de la Pannonie* que l'on trouvera au commencement de notre anthologie.

La poésie ne cessa point d'être cultivée en Magyarie, pendant tout le moyen-âge. La conversion de la majorité de la nation donna naissance à une polémique, à des hostilités à coup de vers dont le souvenir nous a été conservé par les chroniqueurs en ces termes : « Les Tatos (les prêtres païens) *proedicabant nefanda carmina contre fidem*. » La Muse populaire multipliait ses productions et la caste des Bardes chargée de léguer à la postérité les souvenirs historiques de la nation, se voyait élevée en importance et en honneur ; elle devenait une dépendance de la cour royale et des biens nationaux étaient affectés à son entretien.

Les rois magyars se plaisaient à entendre chanter à leur table les exploits guerriers qui avaient illustré leur règne, ou celui de leurs prédécesseurs ; les victoires remportées sur les Turcs étaient l'objet favori de ces chants.

Comme on peut s'y attendre, la conversion de la Hongrie au chris-

tianisme achevée avec le XII^e siècle introduisit de nouveaux mots, de nouvelles idées, de nouvelles mœurs et, comme le dit Schwiker, européanisa les Magyares ; chez eux l'asiatisme disparut peu-à-peu.

Les exploits des héros chrétiens contribuèrent puissamment à faire oublier les faits et gestes des guerriers des temps payens. Les vertus, les hauts faits de Ladislas-le-Saint qui devint le héros favori des Magyars fit tout spécialement oublier les rudes joûteurs de l'époque précédente.

Malheureusement de tout ce qui fut composé sous les descendants de St Etienne il ne nous est resté que quelques fragments qui n'ont rien d'intéressant qu'au point de vue linguistique et comme témoignage de l'état de la langue à cette époque. On y trouve, en effet, des sons, des formes grammaticales, des mots et des expressions qui disparaissent complètement avec le XIV^e siècle.

La tradition nous a cependant conservé les titres, les sujets de ces chants épiques : la bataille de Cerhalom, l'assassinat de Charles le petit, les exploits d'Etienne Kont, les exécutions des chefs opposants sous Sigismond, la vie du roi Sigismond, les exploits de Hunyade, etc.

Toute cette poésie historique est à jamais perdue, soit qu'elle n'ait jamais été mise par écrit, soit que les guerres civiles incessantes l'aient fait disparaître. Sans certaines mentions qui en sont faites dans l'une ou l'autre chronique postérieure, son existence même nous serait restée inconnue.

C'est à dater du XV^e siècle seulement qu'il s'est conservé quelques restes des productions de la Muse magyare. Ces restes échappés au naufrage général, ont été réunis dans les deux premiers volumes de la grande collection commencée par Aron Szilady sous le titre de *Régi Magyar Költők tára*, ou recueil des poètes anciens magyars et publiée par l'Académie des sciences de Buda-Pest.

Ce qui appartient au XV^e siècle a presque exclusivement un caractère religieux ; quelques fragments de chroniques font seul exception. Parmi ces derniers on compte : 1^o « Le chant de la Pannonie (1) ; le plus ancien qui ait été sauvé de l'oubli, et dont on trouvera la traduction au commencement de notre anthologie.

2^o « *La bataille de Kenyermező* » récit de la victoire remportée en 1479 par E. Batori sur l'armée turque et celle de Szabacs (1476).

3^o Deux chants très courts se rapportent à l'intronisation et à la mort du roi Mathias ; (nous les donnons également plus loin).

(1) *Ének Pannonia megvétéléről.*

4° Une élégie sur la mort de Jean Both, ambassadeur du roi Mathias, mort à la cour du Sultan.

5° Une satire de Fr. Apati sur la corruption des mœurs et le luxe du temps.

En outre quelques fragments qui ne valent pas la peine d'une mention. Le tout se réduit à une quinzaine de pages ; le reste du 1^{er} volume de Szilady se compose de chants religieux ou de légendes des saints.

Les uns ne sont que des traductions d'hymnes ou de prières de l'église, telles que le *Verbum supernum prodiens*, le *Pange lingua*, le *Veni sancte Spiritus*, etc. Les autres sont des compositions originales à la louange de Dieu, du Christ, du S^t Esprit, de S^{te} Catherine, de S^t Ladislas et d'autres encore.

La valeur de ces morceaux est très inégale. Les premiers ne sont guère que de la prose coupée par intervalles réguliers ou simplement rimée complètement ou partiellement. Quelques-uns, toutefois, ne sont point sans mérite littéraire et témoignent de l'imagination et du bon goût de leurs auteurs.

Les chants à la S^{te} Vierge, à la *Szüz* (1) *Maria* selon l'expression hongroise ont spécialement de la grâce et du sentiment vrai. L'hymne au « Christ crucifié » se distingue également parmi les autres.

Les légendes des Saints ne manquaient point à la Hongrie mais de celles qui furent écrites jusqu'au XVI^e siècle il ne nous reste que la grande légende de S^{te} Catherine. Celle-ci, il est vrai, peut tenir lieu de plusieurs, car elle ne compte pas moins de 4070 vers et forme une sorte d'épopée religieuse.

Toldy lui reconnaît des mérites réels. Le récit y marche avec rapidité sans lourdeur, le tout est naturel, plein de vie et d'expression ; le vers est coulant et non sans harmonie. Les pensées y sont souvent élevées et profondes, l'expression noble et imagée.

Nous en donnons plus loin un extrait.

La poésie de la première moitié du XVI^e siècle a aussi un caractère exclusivement religieux à part quelques rares morceaux historiques. Mais la nature en est modifiée ; ce ne sont plus seulement des hymnes et des légendes ; mais des récits bibliques, des instructions morales. Parmi les documents historiques on remarquera la comparaison entre l'Exode des Juifs et celle des Magyars (*Az Zsidó és Magyar*

(1) Chaste, pure.

nemzetröl), d'André Farkas, l'histoire du roi Volter de Paul Istvanfi et un calendrier en vers (*Versbe szedett naptár*).

Les poètes bibliques chantent les héros principaux de l'ancien Testament, Isaac, Gédéon, Suzanne, David, Samsom, Tobie et d'autres encore. C'était l'époque où la réforme s'était répandue en Hongrie, grâce à l'anarchie qui avait régné après la fatale défaite de Mohacz. Les préoccupations des penseurs étaient alors aux choses de la religion et à l'étude de la Bible. Mais la Renaissance des Lettres grecques et latines ne tarda pas à donner aux idées un autre courant, comme on le verra plus loin.

Pendant tout le XVI^e siècle la poésie resta le patrimoine des clercs et des classes populaires ou moyennes, la lyrique religieuse et les chroniques rimées la constituent presque en entier. Ces chroniques revêtirent en grande partie le caractère romantique ; la Hongrie eut dès lors de vrais romans populaires, plus ou moins historiques dont les sujets étaient puisés soit dans les Annales traditionnelles du pays, soit dans les littératures étrangères. Parmi les premiers nous citerons le *Toldi* d'Ilosvai dont nous parlerons plus loin, le *François Vitez* de G. Vaszai, le *Szilagyi et Hajmasi* d'un anonyme. — « Argirus le fils du roi et la fée » est une œuvre de pure imagination ; les deux précédents peut-être aussi. Vers le même temps, le roman proprement dit prenait naissance en Hongrie et ce nouveau goût donnait le jour à des œuvres telles que l'*Euryale et Lucrèce* d'Eneas Sylvius Piccolomini (1577) et le « Salomon et Markalf », d'un auteur inconnu. Le premier est une histoire érotique que nous passerons sous silence ; le second une lutte comique entre la haute sagesse du grand roi et le bon sens narquois d'un campagnard qui finit par l'emporter sur son docte maître.

Ces compositions sont très médiocres ; la première a cependant un peu plus de mérite poétique.

A la seconde classe appartiennent les histoires poétiques d'« *Alboin, roi des Langobards* », « *La Belle Magellone* » empruntée au cycle de Charlemagne, *Fortunatus* histoire romaine et d'autres encore. En même temps les contes de l'occace étaient les objets de nombreuses imitations de la part de divers poètes magyars.

C'est sous ce titre que nous devons encore ranger le cycle des légendes empruntées à l'antiquité classique et dans lesquelles les aèdes hongrois chantent Paris et Hélène, la chute de Troie, Ajax et Ulysse, les exploits d'Enée et autres sujets semblables.

A côté de ces compositions où l'imagination joue le rôle principal ou même unique, se développait une longue série de chroniques historiques dont le sujet s'étendait même aux Annales des pays étrangers.

Les chroniques nationales nous donnent l'histoire de l'invasion des Huns considérés comme les ancêtres des Magyars, puis celle de la conquête de la Hongrie, les faits et gestes de Sigismond, de Jean Hunyade, de Mathias Corvin et de quelques autres personnages d'ordre inférieur.

Leur mérite littéraire n'est pas très élevé ; le récit y est généralement simple, et s'approchant de la prose rimée. On y trouve cependant des passages assez pathétiques et émouvants, des descriptions, des tableaux qui ne manquent pas d'art ni de couleur. Nous en donnons un spécimen dans notre anthologie.

Parmi ces chroniqueurs dont le nom obscur nous importe médiocrement, il en est un cependant, qui mérite une mention spéciale, et par l'étendue de son œuvre et parce qu'il n'était point dépourvu de talent et de goût.

Je veux parler de Sebastien Tinodi le dernier de ces bardes errants qui s'en allaient à la cour et près des grands seigneurs chanter leurs annales, accompagnés du son de la lyre. Tinodi jouit d'une réputation supérieure à celle de ses émules parce qu'il sut joindre à de froides chroniques des essais lyriques sur les malheurs de sa patrie, où son âme déversait sa douleur avec autant de naturel que de sentiment profond. Mais il n'en est presque rien parvenu jusqu'à nous.

Les chroniques de Tinodi se divisent en 16 parties. Tantôt il célèbre l'un ou l'autre héros magyar tels que V. Török, St. Mailath, Emrich Verböci, tantôt il raconte des batailles importantes dans l'histoire de Hongrie ou des sièges célèbres. Les meilleures sont ses histoires de Transylvanie et la chronique de l'empereur Sigismond dont nous donnons plus loin un extrait.

Tinodi s'était fait estimer de ses contemporains par sa noble franchise qui lui faisait sacrifier ses intérêts à son devoir patriotique. Il ne craignait pas d'avertir, d'exhorter, de blâmer même les grands magyars qui par leur jalousie, leurs luttes fratricides exposaient leur patrie aux envahissements de l'étranger.

Parallèlement à ces chroniques se développaient les poèmes bibliques dont nous avons parlé plus haut puis une longue suite de pièces didactiques parmi lesquelles nous remarquerons l'*Æconomia conjugalis* de J. Pécsi traitant des devoirs des époux, le *De moribus in*

convivio concernant les devoirs des maîtres de maison et de leurs hôtes, par V. Tolnai, et des satyres contre le luxe des femmes par divers auteurs.

Vers la même époque (milieu du XVI^e siècle), Gabriël Pesti donnait une collection de 185 fables dont les sujets sont pour la plupart empruntés à Esope mais où les maigres matériaux pris au fabuliste sont développés de manière à en faire presque autant d'œuvres nouvelles d'un mérite réel.

Peu après (1566) Gaspar Haltai publiait un recueil du même genre qui se distingue par l'application presque constante de la morale aux hommes et aux événements de l'époque. Ce qui en fait un monument à la fois littéraire et historique.

La lyrique, l'ode profane dut son origine à Valentin de Balassa vaillant soldat, poète et mystique tout à la fois dont les chants patriotiques spécialement ont un charme mélancolique qui touche et remue profondément le cœur.

La même période vit naître le théâtre hongrois ; précédemment il n'y avait eu en Magyarie que des mystères et des moralités, compositions libres représentées par des acteurs errants, peu dignes de figurer parmi les monuments littéraires d'un peuple.

L'histoire, la Ste Ecriture, et les légendes classiques fournissent la matière du drame régénéré. A la première catégorie appartient le drame intitulé *Melchior Balassa*, qui est plutôt une suite de dialogues qu'une véritable pièce d'action. L'auteur protestant zélé y fait jouer un rôle assez odieux à ses interlocuteurs catholiques.

Parmi les autres nous citerons la *Théophanie* de L. Szegedi et la *Clytemnestre* de P. Bornemisza.

La première pièce nous place dans le paradis terrestre ; nous y voyons Adam, Ève, Seth, Abel et Caïn agissant chacun selon son caractère bien connu. A la fin Dieu apparaît, bénit les quatre justes et maudit le prévaricateur.

Avec ces différents genres de poésie nous arrivons à la fin du XVI^e siècle. La première moitié du XVII^e même est en tout semblable au précédent. Grâce à la lutte entre les deux confessions, les esprits sont portés principalement vers les idées religieuses. Catholiques et protestants rivalisent de zèle pour exalter les objets de leur foi.

La seconde partie du XVII^e siècle voit continuer ces compositions religieuses, mais un esprit nouveau pénètre la poésie hongroise ; elle s'élève tout-à-coup à une hauteur inconnue jusque là dans les œuvres

de Nicolas Zrínyi qui tout en portant les armes contre les Turcs, s'adonnait aux arts littéraires et avait fait, dit-on, de son château un temple des Muses. Son œuvre la plus célèbre est un poème épique, la *Zrinyiade*, dans lequel il célèbre la vaillance, les exploits de son aïeul, le héros de Sziget, Nicolas comte Zrinyi, qui périt les armes à la main en défendant cette ville contre l'armée du Sultan Soliman, après que celui-ci eut péri dans une sortie des assiégés.

L'auteur a su élever un fait d'une importance secondaire, la chute d'une forteresse et la mort de ses vaillants défenseurs, au rang d'un événement national de premier ordre parce qu'il fait voir en cette issue malheureuse la main de la Providence qui veut châtier la Hongrie. Il emploie à cette fin le merveilleux chrétien avec beaucoup d'art et de convenance.

Les critiques hongrois font le plus grand éloge de cette épopée. Toldy y signale l'unité de conception, une imagination riche et bien réglée, l'ordre parfait des détails, un intérêt toujours croissant, des épisodes ingénieusement inventés et disposés, des caractères saillants et toujours égaux.

Malheureusement le langage ne correspond pas entièrement aux idées. La versification est souvent négligée ; Zrinyi se plaint d'avoir dû achever son poème en un an tandis que Le Tasse a pu consacrer huit années à la composition de la *Jérusalem délivrée* (1).

Zrinyi eut des imitateurs mais aucun d'eux ne put s'élever à la hauteur où leur modèle avait porté la poésie épique. Ils ne surent produire que des histoires poétiques où le bon goût ne régnait plus en maître. Ladislas Liszti (2) prit pour sujet d'une épopée la bataille de Mohacz qui livra la Hongrie à Soliman. Mais il y mêla le merveilleux payen au chrétien d'une manière presque ridicule ; les dieux de l'Olympe, les neuf Muses y sont invoqués en même temps que la direction des événements est attribuée à Dieu même. Les descriptions, les considérations morales y sont multipliées et d'une longueur fatigante. Il rachète quelque peu ces défauts par un style plus riche, plus orné, une versification plus régulière.

Avec Et. Gyöngyösi qui succéda à Liszti, l'épopée tomba au rang de roman historique en vers. Dans sa « *Venus de Murany* » il chante

(1) *Zrinyi* avait parfois des accents de chauvinisme assez fort. Ainsi il fait dire à Dieu qu'« Il avait comblé les Hongrois de ses dons, leur avait donné l'héroïsme en partage. Un bon magyar vaut dix autres guerriers. »

(2) Mort en 1660.

l'amour de Fr. Wesselenyi et de Maria Szechy qui livra à son futur époux la ville de Murany qu'il assiégeait.

Ce sont Venus, Mars et Cupidon qui dirigent les événements et font dénouer l'intrigue. Ce poète a encore laissé d'autres œuvres épiques ou lyriques mais elles ne méritent point qu'on s'y arrête.

L'histoire poétique, la poésie lyrique et didactique continuèrent à être cultivées pendant tout le XVI^e siècle, mais avec très peu d'éclat pour que nous en entretenions nos lecteurs.

Le théâtre eut encore de nombreuses productions bien que l'état continuel de guerre civile et étrangère où vivait la malheureuse Hongrie ne fût guère favorable à leur développement. Mais ce ne sont pour la plupart que des pièces composées par des étudiants ou pour les collègues des PP. Jésuites. Toldy cite toutefois un drame : « La dispute entre Platon et Jupiter » qui eut pour auteur G. Felvinci juge au tribunal de Klausenbourg. La Bible, la mythologie et l'histoire nationale fournissaient, tour-à-tour, le sujet de ces drames. La plupart étaient écrits en latin ; beaucoup cependant l'étaient en Hongrois ; quelques-uns, en allemand. Schwicker fait mention d'un genre de poésie cultivé au XVI^e siècle et qu'il appelle *Kuruczen Poesie* « Poésie de la croix ». C'est une série de chants patriotiques, élégiaques, satyriques qui prit naissance à la suite de la Bulle dite de la croix prêchant la croisade contre les Turks et qui se perpétua pendant tout le siècle, transformé par la suite en chants de combat contre la cour de Vienne. La muse populaire sut en ces circonstances s'élever parfois à une assez grande hauteur et quelques-unes des ballades qui virent alors le jour ont un vrai mérite poétique. Particulièrement belle et intéressante est celle qui chante les exploits d'Isaak Kerekes combattant seul une troupe nombreuse de Serbes et succombant enfin sous leurs coups parce que son cheval, frappé à mort, est tombé à terre avec lui.

Le XVIII^e siècle fut peu favorable au progrès de la poésie hongroise. La paix régnait partout ; les imaginations n'étaient plus surexcitées ; le sentiment national s'était affaibli. En outre les Français avaient envahi les cours et les palais des grands, la littérature française prenait chaque jour plus d'influence. Celle de la cour de Vienne était toute au profit de l'allemand, tandis que les Jésuites continuaient à cultiver le latin. La littérature magyare restait à l'arrière-plan. Ce qu'elle produisit alors ce furent surtout des chroniques rimées, des romans historiques, tels que la *Florinda* de Lazare Johann chantant

les exploits de don Rodrigue et la conquête de Grenade et la chronique des rois de Hongrie d'Etienne Veszprémi (1752) également dépourvues d'art.

La poésie religieuse qui continuait à être cultivée ne fut pas plus brillante. On ne cite comme digne de mention que les odes du baron Ladislas Amade et du P. Jésuite Fr. Faludi.

Ce dernier se distingua surtout par la perfection de la forme et le sentiment vrai. C'est à Rome principalement qu'il écrit ses pensées et ses impressions, au souvenir de la patrie éloignée. Ses petites odes « au printemps » « à l'aurore », « à la joie » ont une fraîcheur, une teinte mélodique toute particulière. Chacune forme un tout bien conçu, bien disposé et quant aux pensées et quant aux expressions.

La décadence de la poésie dura jusque vers la fin du XVIII^e siècle. Mais déjà les événements qui signalèrent le règne de Marie-Thérèse et dans lesquels les Hongrois jouèrent un si grand et si noble rôle avait réveillé l'esprit national et chevaleresque et avec lui l'enthousiasme qui fait les poètes. Aussi, chose singulière, ce fut au sein du corps des gardes impériaux-royaux qu'il commença à revivre et que la poésie reprit son essor. Georges Bessenyi officier de la garde noble fut le premier d'un groupe nombreux qui illustra sa patrie et forma comme dit justement Fr. Toldy, *l'âge d'or de la renaissance* de la littérature hongroise.

G. Bessenyi, issu d'une famille aristocratique avait eu une éducation très négligée. Appelé à Vienne dans la garde noble il sentit les défauts de son instruction et travailla avec tant de zèle qu'à trente ans il était un des savants les plus distingués de la capitale. Le premier il introduisit l'élément philosophique dans la littérature ; enthousiaste de Montesquieu et de Voltaire il s'inspira de leur génie littéraire pour enrichir la poésie magyare et sa langue d'idées et d'expressions nouvelles.

Ses premiers essais furent des pièces de théâtre : tragédies et comédies. Les plus connues sont *Agis* dont le sujet est emprunté à l'histoire de Sparte, *Ladislas Hunyade*, *Bude*, *Le Philosophe* etc. qui parurent de 1772 à 1779. Elles manquent généralement d'action dramatique ; le goût n'y est pas toujours pur, l'enflure n'y manque point, mais le sentiment est ordinairement vrai, la diction élégante et noble.

Les Esthètes hongrois déplorent que Bessenyi ait suivi les règles tracées par les dramaturges français, les trois unités et le reste. Ils

préférèrent la liberté d'allure d'un Shakespeare qui leur semble seule compatible avec la grande action tragique.

Bessenyi composa aussi des poésies didactiques et lyriques ; mais dans les premières surtout la poésie est terne et sans vie.

Le mérite de Bessenyi est principalement dans les progrès qu'il fit faire aux idées et à la langue ; en ce qu'il ouvrit de nouvelles voies au génie national.

Parmi les collaborateurs et successeurs de Bessenyi on cite principalement le baron L. Orczy, Barcsay, Anyos, Teleki et Báróczy.

Le premier qui s'occupa surtout de poésies didactiques et gnomiques se distingue par la noblesse des idées qui sont toutes fondées sur ce principe « Apprends à connaître Dieu et toi-même et à agir comme l'exige cette connaissance. »

Barcsay qui s'attacha au même genre, sut y mettre plus d'imagination dans les conceptions, plus de vie et de goût dans la diction, Anyos, qui avait pris l'habit des Pauliniens au couvent de Maria Nostra et mourut à 28 ans, composa des élégies, des odes, des épîtres. Toutes respirent un sentiment de douleur, d'aspiration vers les jouissances de la vie qui ont fait croire qu'il regrettait la vocation qu'il s'était choisie dans un moment d'enthousiasme.

Teleki fut surtout penseur et observateur ; Péczeli cultiva le genre ésoptique et traduisit des tragédies exogènes.

A côté d'eux d'autres s'exerçaient à imiter des tragédies françaises, à les rendre même presque textuellement ou à donner à la Hongrie de la même façon les romans de Calprenède, de Marmontel etc.

C'était l'époque du règne de l'école française. Néanmoins une autre école qui dut son existence principalement au clergé et aux ordres religieux cherchait à faire triompher le goût des classiques greco-latins, les grands poètes de l'antiquité. Horace, Virgile, Plaute, Térence et autres furent ainsi nationalisés en Magyarie.

Toutes deux avaient leurs adeptes dans les classes supérieures de la société, mais la littérature populaire, nationale ne fut point pour cela abandonnée. Ce fut même un moine piariste nommé Dugonics qui avait d'abord chanté Troie et les Argonautes, qui reprit la lyre nationale et célébra les héros, les héroïnes de son pays.

Des poèmes héroïques, des drames, des romans historiques virent alors le jour dont les sujets étaient puisés aux annales de la Hongrie. Tels furent l'*Etelka* roman historique se rattachant à l'époque des Arpads mais parsemés de traits satyriques à l'adresse de Joseph II ;

Cserei dont le sujet appartient au règne du grand duc Taks, les drames de Niklos Toldi, Maria Batori etc. etc.

A côté de Dugonics viennent se placer Jean Konyi avec sa nouvelle *Zrinyade*, A. Horvath avec sa *Hunniade*, Etédi qui chante la chute de la grandeur hongroise et beaucoup d'autres.

C'était un beau temps, dit justement Franz Toldy, que celui où la jeunesse chevaleresque à la cour, les grands dans leurs castels, les nobles dans leurs manoirs, les pauvres moines dans leurs cellules, enfin Jean Konyi, le simple soldat de la patrie magyare, rivalisaient de zèle pour donner à leur pays un avenir littéraire glorieux.

Malheureusement le talent ne correspondait pas toujours à l'enthousiasme et cet avenir glorieux semblait encore assez éloigné. D'autant plus que le goût des classes élevées étaient absolument faussé et que l'on préférerait un poème insignifiant, comme la *Hunniade*, à la *Zrinyade* qui possédait de vrais mérites d'invention et de disposition.

La lyrique, toutefois fit exception à ces défauts et chez Horvath lui-même elle ne manqua ni de naturel, ni de force, ni d'élévation.

Une mention spéciale est due à une pléiade de poètes qui prit le nom de *Cercle de Debreczin* et qui s'efforça surtout de perfectionner la poésie hongroise au point de vue de la forme.

Son fondateur Földi inaugura le système de conciliation entre la métrique latine et celle des grands poètes français et appliqua la poésie à la musique.

Trois écoles s'étaient jusque là partagé le Parnasse hongrois. C'était d'abord l'école française qui faisait régner l'esprit philosophique et les règles étroites de la *Poétique* du législateur parisien. Elle étouffait le génie national et produisit plus de compositions bien régulières que d'œuvres d'enthousiasme et de génie ; elle donna au drame plus de déclamatoire que de vie.

Son influence fut cependant heureuse au point de vue du bon goût, de la noblesse des idées ; elle enrichit la langue et permit aux aèdes hongrois de tirer parti des principales compositions poétiques de la France et de l'Angleterre.

La seconde était l'école classique qui entretint le goût des chefs d'œuvre de l'antiquité, l'amour du pays et apprit aux poètes hongrois à donner à leurs chants la rondeur, l'harmonie de la phrase, le plastique de la diction, la précision, la concision de l'expression. Elle inspira principalement le génie lyrique et ouvrit la voie à l'épopée.

Enfin l'école populaire, nationale qui seule put donner aux poètes

ce *pectus quod disertos facit*, à leurs poésies, le naturel, la vie, l'intérêt véritable.

Ces écoles travaillaient l'une à côté de l'autre sans se connaître pour ainsi dire, sans faire attention l'une à l'autre. L'école populaire surtout était dédaignée par ses sœurs. Et cela dura jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Mais enfin s'éleva une école nouvelle qui s'inspira de la pensée de concilier les trois tendances, de prendre à chacune ce qu'elle avait de bon et sous cette triple influence sagement réglée de donner à la poésie hongroise un nouvel essor qui lui permit d'atteindre sa perfection.

L'initiateur de cette sage pensée fut Alexandre de Kisfaludi qui né en 1772, apparut sur la scène en 1801, et inaugura pour la Muse hongroise cette ère de gloire que ses devanciers avaient rêvé vainement.

Son premier essai « Chants d'amour de Himfi » fut un coup de maître. C'est un poème en 400 petites odes et 29 chants spéciaux décrivant par l'expression du sentiment l'état d'âme d'un amant repoussé, fuyant celle qu'il aime et sa patrie, espérant et se désolant tour à tour ; revenant au pays pour y trouver son amante plus insensible, soupçonnant faussement un amour qui lui enlève toute espérance, prêt à se donner la mort, puis voyant enfin sa persévérance couronnée de succès et coulant dans le mariage les jours les plus heureux. C'est le drame de l'âme dans lequel le poème a su mettre de l'unité et auquel il a pu donner la vie, la vivacité des couleurs, la véracité du sentiment qu'exige le sujet.

Les autres compositions de Kisfaludi l'ont fait justement appeler le Pétrarque hongrois. Ame ardente, imagination vive, richesse d'images, puissance du coloris, style noble plein d'expressions nouvelles et heureusement créées, tout se réunit en Alexandre de Kisfaludi pour en faire le digne inaugurateur d'une période de splendeur qui s'ouvrit alors pour la poésie hongroise et la plaça au premier rang parmi les littératures européennes.

Nous ne nous étendrons pas sur cette période qui s'ouvre avec le XIX^e siècle et dont l'éclat n'a point encore pâli. Que de noms illustres nous aurions à citer : Kazinczi, Berzenyi, Kölcsey, Ch. de Kisfaludi, Katona, Vörösmarti, Josika, Petöfi, Arani, Gyulai, et bien d'autres encore ont illustré leur patrie et formé des disciples qui ne laisseront point périr sa gloire.

Mais nous ne pouvons nous occuper en détails de leurs œuvres, il nous faudrait pour cela tout un gros volume et une sèche mention serait indigne de ces grands et nobles esprits.

Les biographies de quelques uns d'entre eux que l'on trouvera dans l'anthologie pourront, d'ailleurs, donner une idée du siècle et de ses illustrations.

Nous avons la confiance que nos lecteurs ne contrediront point le jugement que nous portons sur leur mérite.

LES
ÉLÉMENTS DÉMONSTRATIFS
DES TYPES T, N, L

ET LEURS
fonctions dans les langues ouraliques.

(Suite.)

Nous donnons ici pour comparaison, le schème des pronoms personnels de la 2^e et 3^e personne des idiomes ouraliques :

	2 ^{de} PERS.		3 ^{me} PERS.	
	Sing.	Plur.	Sing.	Plur.
magyar :	<i>te</i>	<i>ti, tik</i>	<i>ö, ön</i> (réflex.) pour <i>*tön</i>	<i>ök,</i>
ostiaque :	<i>neñ, nyñ</i>	<i>neñ, nen</i>	<i>teu</i>	<i>teg,</i>
vogoul :	<i>nāñ</i>	<i>nan</i>	<i>täu</i>	<i>tān,</i>
syryène :	<i>te, tö</i>	<i>ti, tyje</i>	<i>sya</i> (démonstr.)	<i>nya, syja- jös,</i>
lapon :	<i>ton, todn</i> (thème <i>tū-</i>)	<i>tije</i>	<i>son, sodn</i> (thème <i>sō-, sū-</i>)	<i>sije, siñe, si,</i>
suomi :	<i>sinä (sinu-)</i>	<i>te, tüö</i> (th. <i>tei-</i>)	<i>hen, (*sen)</i>	<i>he, hüö</i> (th. <i>hei-</i>)
tchérémissé :	<i>teñ, tiñ, tön,</i> <i>tyñ</i>	<i>te, tä</i>	<i>tide</i> (démonstr.)	<i>nine,</i>
mordvine :	<i>ton</i>	<i>tin</i>	<i>son</i>	<i>siñ.</i>

On voit de ce schème que le parallélisme des voyelles est employé quelquefois pour distinguer le pluriel du singulier,

tandis que la troisième personne se distingue dans la plupart des idiomes par le son affaibli de l'initiale, le *t* primitif étant devenu *s*, ou en suomi par un affaiblissement progressif *h*, et tombé entièrement en magyar.

Le vogoul et l'ostiaque qui conservent pour la 3^{me} personne le *t* primitif, ont pour la seconde des formes avec *n* initial ; est-ce le résultat d'un change phonétique, ou bien a-t-on employé un autre élément, le localo-démonstratif *n*^e, c'est difficile à décider.

Les thèmes des pronoms personnels des langues indogermaniques sont tout à fait analogues. Nous y trouvons pour le pronom de la seconde personne (sing.) les thèmes suppositifs protoindogermaniques : **teye-*, **teyo-*, **tue-*, **tuo-*, **te-*, **to-*, **tu*, **tū*, et comme formes parallèles les thèmes du pronom réfléchi — souvent employé pour la troisième personne — **seye*, **seyo-*, **sue-*, **suo-*, **se*. On voit ici en général le même rapport entre la forme avec *t* primitif et celle avec l'initiale affaiblie, que dans les langues ouraliques, — seulement que dans les indogermaniques la différenciation se fait quelquefois, surtout dans les désinences personnelles de la conjugaison à l'inverse.

Aussi les langues hamito-sémitiques emploient les mêmes éléments pour le même but. Ainsi nous avons en égyptien pour la seconde personne les formes masc. *tu*, *en-tu-k* (hiéroglyph.) *en-tok* (copte), fém. *en-tu-t* (hiéroglyph.) *en-to* (copte), plur. *en-tu-ten*, *en-to-len* ; pour la troisième personne masc. *en-tu-f*, *en-to-f*, fém. *en-tu-s*, *en-to-s*, plur. *en-tu-u*, *en-to-u* ; les formes des langues sémitiques supposent des formes primitives à peu près semblables à l'arabe : sing. masc. *an-ta*, fém. *an-ti*, plur. masc. *an-tum*, fém. *an-tunna* ; pour la troisième personne nous trouvons la forme la plus primitive dans l'assyrien : masc. *šū*, fém. *šī*, l'initiale s'étant affaiblie dans les autres idiomes en *h*.

On ne peut donc nier, que dans ces trois familles de langues les pronoms personnels de la seconde et de la troisième personne sont également les dérivés de l'élément démonstratif *t*^e commun à toutes les trois familles.

B). L'ÉLÉMENT LOCALO-DÉMONSTRATIF *t*^o EN SUFFIXE CASUEL.a.) *Le t locatif.*

Bien qu'outre le vogoul aucune langue ouralique ne possède plus un suffixe casuel régulier en *t* simple pour la formation du locatif, nous trouvons dans chacune des restes nombreux d'une semblable formation, qui paraît être supplantée par les formes en *n* et *l*.

En magyar nous trouvons ce locatif en-*t* chez un nombre de noms des lieux géographiques et chez quelques postpositions et adverbess de lieu et de temps, tantôt dans sa forme pure et simple, tantôt redoublé et précédé d'une soi-disante voyelle de liaison. Ainsi on dit *Fatmārt* ou *Satmārott* « à Satmār » (*Szatmār*) *Fāhērvārt* ou *Fāhērvārött* « à Fāhērvār » (*Fehérvár*), *D'örött* « à D'ör » (*Györ*), *Pēčett* « à Pēč » (*Pécs*) etc. tandis qu'on emploie à présent chez la plupart de ces noms pour désigner la relation du locatif le suffixe du superessif (-*n*) ou de l'inessif (-*ban*, -*bän*).

Des locatifs en-*t* sont aussi d'origine les adverbess et postpositions suivants : *itt* « ici », *ött* « là », *másutt* (**másholt* ?) « autre part », *néhutt* « quelque part », *mindenütt* « par-tout », *alatt* « dessous », *előtt* « devant », *fölött* « dessus », *miatt* « à cause de », *vége* « à fin de », *érett*, *ért* (suffixe) « pour ». Il se trouve aussi comme locatif du temps p. ex. dans *maj-d* « bientôt », *most* « à présent », quelquefois il sert aussi de modalis par ex. *ed'ánešt* = *ed'ánešan* « droitement ».

Les adverbess suivants sont des doubles locatifs (-*n* et -*t*) : *alant* « au dessous », *fönt* « en haut », *bänt* « dedans », *kint* « dehors », *lent* « en bas ». Les dialectes du nord et de l'est connaissent de même un suffixe du locatif en -*nott*, -*nött*, qui paraît être composé des éléments démonstratifs *n* et *t*. Une semblable combinaison de ces deux éléments se montre dans le suffixe -*anta* -*äntä* « alors de », p. ex. *hadj-anta*, *rég-äntä* « anciennement ».

Outre ces restes d'un locatif ancien l'élément *t* (-*t*, -*at*, -*ät*,

-ol, -öt) forme la désinence commune de l'accusatif p. ex. *kirāl'-t* « le roi », *hāzat* (nom. *hāz*) « la maison », *tüzüt* (nom. *tüz*) « le feu ». L'accusatif en *t* a sans doute la même origine que le suffixe du locatif. Le *t* de l'un et de l'autre n'est que le démonstratif du prochain *t^o* ; quand on voulut désigner qu'un objet se trouve ici, auprès d'un autre, soit-ce en rapport du lieu ou du temps, on y ajouta l'élément localo démonstratif *t^o* (ici, celui), comme si l'on dirait « lieu celui, lieu ici » pour « en ce lieu » ; de même quand on voulut déterminer l'objet vers qui se dirige l'action du verbe, on y ajouta aussi l'élément démonstratif, p. ex. *Ištän-t imádom* « c'est Dieu, je l'adore », *an'āmat sārātem* « c'est ma mère, je l'aime », pour « j'adore Dieu, j'aime ma mère ». (Il est bien à noter que dans ces verbes nous avons par une incorporation latente — à présent — l'objet de la troisième personne).

Un semblable développement se manifeste en yakoute de la branche altaïque, où le signe du locatif altaïque (-ta, -da) est devenu le suffixe de l'accusatif déterminé.

On pourrait considérer l'accusatif en *t* pour une sorte d'article postpositif, qui se trouve dans cette forme de fait en mordvine pour tous les cas de la déclinaison déterminée ; par ex. de *ava* « femme », on a l'inessif indéterm. *ava-sa* et détermin. *ava-te-sa*.

Quant aux autres langues ouraliques, nous y trouvons les cas suivants formés par l'élément *t^o*. En vogoul *t* est le suffixe régulier du locatif-inessif. En ostiaque c'est -at ou le composé -nat qui forme le comitatif-instructif ; p. ex. *imejat*, *imeat* « avec la mère », *kerabat*, *kerabnat* « avec le canot ». Il est bien facile à expliquer que le locatif qui désigne originellement l'être sur, dans, auprès de quelque chose devienne la note de l'ensemble, c.-à-d. du sociatif ou comitatif, et celui-ci peut tout naturellement devenir l'instructif ou instrumental, tout comme nos langues font usage des prépositions *cum*, *avec*, *mit* pour désigner les relations du sociatif-comitatif et de l'instrumental.

En lapon on doit considérer pour restes du locatif en *t* les adverbes formés par -t, -it, -ut, -kt, -ikt ; le locatif y est devenu un modalis ou prédicatif, tout comme en magyar le locatif en

n. Il y a néanmoins aussi en lapon des adverbes où le suffixe *-t* se présente encore dans son caractère de locatif p. ex. dans les adverbes : *mangelt* « après, derrière », *mečebut* (compar.) « plus lointain », etc. ou appliqué aux relations du temps dans ceux-ci : *manget* « tard », *iddiet* « au matin, demain », *autebut* (compar.) « autrefois ».

En tchérémissse on trouve le locatif en *t* dans quelques adverbes et locutions adverbiales et comme suffixe commun de l'inessif (*š-to*, *š-te* ou *š-ta*, *š-tä* dans le dialecte de la montagne), bien que combiné avec un autre élément (*š*), comme *ku-š-to* « où ? », *ti-š-te* « ici », *kudo-š-to* « à maison », *ola-š-te* « dans la ville ». Aussi le locatif-inessif du mordvine en *-sa* (*mokša*) *-so*, *-se* (*ersa*) se dérive par un change phonétique du 1^o démonstratif.

C'est probablement le même élément démonstratif affaibli en *s* qui en combinaison avec le localo-démonstratif n^o forme l'inessif du suomi et du lapon, à savoir suomi *-ssa* *-ssä* (pour **-s -na*, **-s -nä*), lapon *-sn* ; en esthonien l'élément final (*n*) étant tombé on n'a que le pur *s*. D'autre part l'élatif du suomi *-s-ta*, *-s-tä* et du lapon *-st* paraît être composé du même élément et de sa variante le 1^o de l'ablatif, dont nous parlerons bientôt. Qu'on compare seulement le locatif et l'élatif du pronom démonstratif suomi *se* : *sī-nä*, *sī-tä* avec le suffixe de l'inessif **-s-nä* et de l'élatif *-s-tä*, et l'on verra que ces derniers ne sont que la forme raccourcie des premiers. *Celui-ici* dénote donc l'inessif et *celui-là* c.-à-d. « ce qui est prochain devient éloigné » marque l'élatif.

b.) Le t (s) latif.

Les dialectes lapons et les idiomes du groupe finnois nous montrent encore des suffixes casuels en *s* de sens latif, qu'on peut également ramener à l'élément démonstratif 1^o.

Pour le lapon c'est l'allatif-illatif : *-s*, *-si*, *-sa*, *-so* qu'on emploie surtout dans des locutions adverbiales et de règle après les noms pourvus de suffixes possessifs ; p. ex. *koss*, *kossa* « quorsum », *kobbos* « à quelle part », *tass*, *tassa* « par ici » ;

tuos « par là », *mañgas* « en arrière », etc. — et d'autre part *ačč-as-at* « à ton père ».

En suomi nous en avons les combinaisons suivantes : l'illatif *-h^en* (pour *-s^en*) de *s^e* + *n*, le translatif ou commutatif (désignant le devenir quelque chose) *-k-si*, *-k-se*, souvent raccourci en simple *-s* et le prosécutif (désignant le mouvement au long, à travers de quelque chose) *-t-se*.

En mordvine nous trouvons également le suffixe *-s*, *-za* (illatif) avec un sens latif.

c.) *Le t^e ablatif.*

L'élément *t^e* s'emploie dans les langues ouraliques aussi comme suffixe de l'ablatif, tantôt dans sa forme pure et simple, tantôt en combinaison avec d'autres éléments démonstratifs.

L'élément pur s'emploie dans les langues finnoises. En suomi nous le trouvons chez un nombre d'adverbes, comme : *al-ta* « de dessous », *ül-tä* « de dessus », *luo-ta* « de chez », *ulko-a* (pour *ulko-ta*) « de dehors », etc. Aussi l'indéfinif ou infinitif des noms, qui est une sorte de génitif partitif, se forme par le même suffixe *-ta*, *-tä* (*-a*, *-ä*), tout comme le génitif des langues romanes par la préposition ablative *de*.

En mordvine nous avons de même l'ablatif en *-da*, *dä* et en tchérémissé plusieurs adverbes ablativaux en *č*, *c* (pour *t'*, *t* primitif).

A cette classe appartient encore l'abessif ou caritif, dénotant l'absence de quelque chose, qui se forme en suomi par *-tta*, *-ttä* (esthon. *-ta*) en tchérémissé par *-de*.

Combiné avec d'autres éléments démonstratifs le *t^e* ablatif se trouve dans toutes les langues ouraliques.

Quant au magyar la formation des suffixes d'un sens ablatif est encore problématique. Nous y trouvons des adverbes en *-öl*, *-ől* avec un sens d'ablatif, d'où il semblerait que cette désinence fût l'élément désignant l'ablatif. Mais il nous paraît que cette désinence est née par contraction d'une forme pleine **e^ld*, **e^ll* (le *d* primitif devenant en magyar *l*) composée comme

l'ablatif du suomi des éléments *l* et *t* (*d*). Ce qui le rend probable c'est qu'à côté de ces adverbes on en trouve des correspondants en *-ul*, *-ül* d'un sens locatif, qu'on confond à cause de leur ressemblance assez souvent dans leur application, comme par ex. les adverbes :

locatif	ablatif.
<i>alul</i> « dessous »,	<i>älöl</i> « de dessous »,
<i>ätil</i> « devant »,	<i>älöl</i> « de devant »,
<i>bälül</i> « dedans »,	<i>bälöl</i> « du dedans ».

Les suffixes communs ablativaux sont ceux de l'ablatif : *-töl*, *-töl*, de l'élatif *-böl*, *-böl* et du délatif *-röl*, *-röl*. Quant à l'élatif, il est contracté de *bälöl* « du dedans » ; la pleine forme se trouve de fait encore dans des écrits anciens ; dans l'ablatif et le délatif nous avons sans doute la même désinence *-öl*, *-öl*, qu'on trouve chez les adverbes *älöl*, *älöl*, *bälöl*, le thème du premier semble être le démonstratif 1^o (de l'éloigné), tandis que celui du second est la racine adverbiale *raj*, d'où l'on a le locatif *raj-t* « sur », et qui forme aussi le suffixe du sublatif *-ra*, *-rä*.

D'autres combinaisons de l'élément 1^o ablatif sont en suomi l'ablatif *-l-ta*, *l-tä* (en esthonien il y a aussi des traces d'un ablatif *-n-ta*), l'élatif *-s-ta*, *-s-tä* ; en tchéremisse l'élatif *-geč*, *-gic*, et l'ablatif *-leč*, *-lec* ; en syryène l'élatif *ys*, et l'ablatif *lys*, en lapon l'abessif *-taka*, *-tak*, (*t* + *k*).

Le même s'applique aux suffixes des adjectifs caritifs, qu'on peut regarder pour une sorte d'abessif, en magyar : *-talan*, *-tälän*, *-atlan*, *-ätlän*, en vogoul *-tal*, en suomi *-toma*, *ttömä*, en lapon *teme*, en mordvine *-ftyma*, *ftemä*, en tchéremisse *-tomo*, *-tömö*, *-teme*, en syryène-votiaque *-töm*, *-tem*.

Il nous reste encore à résoudre la question, comment il se fait que le même élément démonstratif puisse être employé comme locatif, latif et illatif ?

En considérant les formes parallèles de l'élément par excellence deictique 1^o dans les langues ouraliques, il paraît probable

qu'on a employé les trois ou au moins deux variantes phoniques de ce démonstratif pour en désigner les divers genres des relations locales c.-à-d. le repos sur quelque chose ou l'être ensemble de deux objets, le mouvement par quelque part ou le rapprochement des objets et le mouvement de quelque part ou la séparation des objets.

Comme c'est le démonstratif du rapproché (t^o) qui put désigner l'existence en un même lieu des objets, (locatif), ainsi celui de l'éloigné (t^a) en peut indiquer la séparation (ablatif) et là où il y a encore une troisième nuance (du moyen), celle-ci pourrait dénoter le rapprochement.

C'est de cette manière qu'on peut expliquer la triple fonction de l'élément démonstratif t^o comme suffixe du locatif, latif et de l'ablatif. L'idée de l'ablatif s'exprime encore plus clairement par la combinaison des deux éléments démonstratifs, dont l'un se rapporte au proche (t^o , n^o , l^o) et l'autre à l'éloigné (t^a); ainsi peut-on expliquer les suffixes ablativaux : $-s-ta$ (élatif, de $t^o + t^a$) $-n-ta$ ($n^o + t^a$, il n'y en a que quelques traces en esthonnien, magyar etc.) et l'ablatif par excellence $-l-ta$ ($l^o + t^a$).

On s'explique tout facilement comment l'ablatif puisse devenir caritif ou abessif; c'est une simple métonymie (*causa pro effectu*) l'abessif étant le résultat de l'ablatif.

En comparant les langues altaïques on y trouve également un locatif du type d , servant souvent aussi de datif, commun à toutes langues de cette branche, — à l'exception du yakoute, — ses formes sont en mandchou $-de$, en tongouse $-du$, en mongol $-ta$, $-tä$, $-da$, $-dä$ (auprès du suffixe régulier de $-tur$, $-dur$), turc $-da$, $-dä$; pour l'ablatif on trouve les composés mongol : $-dagan$, tongouse $-duk$, turc $-dan$.

Les langues indogermaniques montrent aussi des formations analogues; qu'on compare seulement le génitif en $-es$, $-os$, $-s$ et $-sjo$, et l'ablatif en $-d$ ($*-od$, $*-ed$) et $*-tos$, qui nous paraissent être en même rapport avec les thèmes démonstratifs ($*so-$, $*to-$), que les suffixes ouralo-altaïques. Aussi les thèmes prépositionaux ou adverbiaux : $*dē$, $*de$, $*do$ (à), $*ati$ (par) et $*ud$ (sur, de) paraissent être des formes parallèles de cet élément démonstratif.

B. L'ÉLÉMENT DÉMONSTRATIF *t^e* (**t*,) SUFFIXE DE FORMATION
NOMINALE ET VERBALE.

a.) *Le suffixe -t formant des noms verbaux.*

L'élément démonstratif est en sa qualité déterminative, — en quelque sorte comme article postpositif, — bien propre à former d'un thème verbal des noms verbaux désignant ou l'action pure dans son abstraction et devenir (*nomen actionis*) ou dans son achèvement (*nomen acti*). Le verbe ouralo-altaïque étant encore d'une manière reconnaissable revêtu d'un caractère nominal, ces noms verbaux peuvent de suite servir de thèmes pour plusieurs formations verbales.

En magyar il y a deux formes ou plutôt deux variations de ce nom verbal formé par l'élément démonstratif *t^e*, l'un en *-t*, *-at*, *-ät* a la nature d'un substantif et sert de thème pour le causatif et passif, l'autre en *-t*, *-ott*, *-ett*, *-ött* (1) a la nature d'un adjectif (participe du passé) et sert de thème pour la formation du parfait.

Du thème *mond* on forme p. ex. les deux genres du nom en acti : *mondai* « dictum » et **mondott* « dictus, -a, -um ».

Ces noms verbaux étant pour ainsi dire d'une nature amphibie, sont autant des noms que des thèmes verbaux. Ainsi p. ex. *mondai-om* (nom verbal + *-m*, qui peut être suffixe possessif ou désinence personnelle de la 1^{re} personne) se peut traduire par « dictum meum », mais cela peut avoir la fonction d'un nom dans le sens « ma sentence », ou d'un verbe en double façon, comme « dictum de me » (passif) et « dictum per, mediante me » (causatif) ; de la forme *mondott* (*mond-t*) nous

(1) La désinence en double *tt* (*-ott*, *-ett*, *-ött*) est ici en même rapport avec le *t* simple, que p. ex. dans le locatif *Fähervár-t* et *Fähervár-ott* ; il est né probablement d'une prononciation plus emphatique nécessaire après quelques consonnes. Le redoublement disparaît de fait, tout avec la voyelle de liaison, qui peut être le reste d'une voyelle finale du thème à peu près muette, quand le suffixe *t* est suivi d'une voyelle ; p. ex. *égett* « brûlé, il a brûlé », mais *égtám* « j'ai brûlé ». Il n'y a donc point de raison de supposer avec M. le prof. Budenz (*Nyelvtudományi Közlemények* XX. 300.) que dans la voyelle *o*, *ö* de cette désinence soit caché quelque autre élément (*n*) de formation.

avons par le même procédé « *mondottam* (*mondtam*) « dictus, -a, -um a me », qui peut être pris en sens d'adjectif comme p. ex. dans *a mondottam bäsēd* « le sermon dit par moi » et dans un sens verbal : *a bäsēdāt mondottam* « le sermon je l'ai dit ».

Nous donnons ici le schème des diverses fonctions de ces noms verbaux :

THÈME : *mond-t* (*mondāt-mondott*).

SUBSTANTIF AVEC LES
SUFFIXES POSSESSIFS

VOIX PASSIVE

Sing.

- | | | |
|-----------------------------------|-----------------|-------|
| 1. p. <i>mondatom</i> dictum meum | <i>mondatom</i> | dicor |
| 2. p. <i>mondatod</i> etc. | <i>mondatol</i> | etc. |
| 3. p. <i>mondatja</i> | <i>mondatik</i> | |

Plur.

- | | |
|-----------------------------|-------------------|
| 1. p. <i>mondatunk</i> | <i>mondatunk</i> |
| 2. p. <i>mondattok</i> | <i>mondattok</i> |
| 3. p. <i>mondatjok(juk)</i> | <i>mondatnak.</i> |

Verbe causatif.

FORME OBJECTIVE.

FORME OBJECTIVE.

Sing.

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------------|
| 1. p. <i>mondatok</i> dicere facio | <i>mondatom</i> « dicere facio illud » |
| 2. p. <i>mondats</i> etc. | <i>mondatod</i> |
| 3. p. <i>mondāt</i> | <i>mondatja</i> |

Plur.

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 1. p. <i>mondatunk</i> | <i>mondatjuk</i> |
| 2. p. <i>mondattok</i> | <i>mondatjātak</i> |
| 3. p. <i>mondatnak</i> | <i>mondatjāk</i> |

ADJECTIF VERBAL.

Sing.

- | |
|-------------------------------------------|
| 1. p. <i>mondattam</i> dictus -a, um a me |
| 2. p. <i>mondottad</i> etc. |
| 3. p. <i>mondotta</i> |

Plur.

1. p. *mondottuk*
2. p. *mondottātok*
3. p. *mondottāk*

Parfait.

Forme subjective.

Forme objective.

<i>mondottam, mondtam</i> « dixi »	<i>mondottam, mondtam</i> « dixi illud »
<i>mondottāl, mondtāl</i>	<i>mondottad, mondtad</i> etc.
<i>mondott</i>	<i>mondotta, mondtā</i>
<i>mondottunk, mondtunk</i>	<i>mondottuk, mondtuk</i>
<i>mondottatok, mondtatok</i>	<i>mondottātok, mondtātok</i>
<i>mondottak, mondtak</i>	<i>mondottāk, mondtāk</i>

Des formations semblables à ces noms verbaux se trouvent dans toutes les langues ouraliques ; tels sont par ex. le gérondif (infinitif) du lapon en *-t*, et en suomi les gérondifs en *-ta, -tä* (*-da, -dä*, infin. I.) et en *-te* (*-de*, infin. II.), puis les adjectifs verbaux en *-eda, -edä* ; en mordvine le gérondif *-da, -do* (latif d'un thème en *d*) et les adjectifs formés de verbes en *-da, -dä* (tchérémissse *-do, -dö, -da, -dä, -de*).

C'est le même élément qui se trouve dans les suffixes du suomi formant des adjectifs verbaux : *-nu-t, -nü-t* (participe du parfait) et *-tu, -tū* (part. II. de la forme passive) ; de même on y forme la conjugaison passive (impersonnelle) par le suffixe *-ta, -tä* (*-t, -tt*), et enfin c'est l'élément démonstratif *t* qui forme dans toutes les langues ouraliques des verbes causatifs.

Les langues turques de la branche altaïque emploient également le même élément pour la formation des noms verbaux, p. ex. en tatare (de kasan) *-at, -ät* forme nomina actionis et *-dy* nomina acti, et c'est le même suffixe qui forme (en osmanli *-dy, -du, -di, -dū*, yakoute *-ta*) le thème de l'aroïste, (préterit) qui n'est proprement qu'un nomen acti.

Il est de fait étonnant de voir que les langues indogermaniques se servent du même élément pour la formation des

noms verbaux, (nomina acti, et nomina actionis); qu'on compare les suffixes formant des substantifs verbaux (infinitifs, supins et nomina actionis) en *-t-*, *-ti-*, *-tu-* *-t-jo-*, *-teyo-* et des adjectifs verbaux en *-to-*, *-teyo-*, *-tuo-*, *-nt-* (1).

On trouve cet élément formatif aussi dans les langues sémitiques où il forme d'une part des noms abstraits (nomina actionis) et d'autre part des thèmes réfléchis (p. ex. arab. *ta-qattala* et *ta-qâtala*, hébr. *hihpa'ël*). En égyptien nous trouvons cet élément employé comme suffixe formant la voix passive (en hiéroglyphique) et la forme qualitative des verbes (en copte), et comme préfixe formant des verbes causatifs.

b.) *Le suffixe -t des verbes momentanés.*

Outre les verbes causatifs, dérivés du nomen acti ou actionis, il y a encore d'autres verbes dérivés des noms ou des verbes moyennant l'élément démonstratif *t*^e. Ce sont avant tout les verbes momentanés, désignant la subitanéité et par conséquent souvent l'énergie plus intensive de l'action, ou déterminant d'une manière spéciale le sens général du verbe thématique, d'où il s'explique bien, que le suffixe *-t* des verbes momentanés n'est au fond que l'élément démonstratif du type *t*, déterminant ici l'activité; à cause de cela ces verbes se traduisent d'ordinaire dans nos langues par des verbes composés p. ex. magyar : *šir* « pleurer », *šir-at* « dépleurer »; *fēl* « craindre, avoir peur », *fēl-t* « craindre pour quelque chose »; *ēr* « atteindre », *ēr-t* « comprendre » (mente assequi), *ēr-int* « toucher ».

L'élément *t* déterminant l'action se trouve dans toutes les langues ouraliques. En magyar nous l'avons outre sa forme simple, employée d'ailleurs moins fréquemment, dans plusieurs suffixes complexes, comme *-nt* (*-ant*; *-ent*, *-int*) *-īt* (pour *-ajt*, *-ejt*) etc. Le même élément simple ou composé — se trouve en

(1) Cf. Brugmann, Grundriss d. vergl. Grammat. II. p. 205, 276, 304, 365-382, et 1413-1428.

même fonction dans les suffixes vogoul et ostiaque *-t*, *-m-t*, syryène *-t*, *-š-t*, lapon *t*, *-s-t*.

En suomi on forme par le suffixe déverbal *-tt* (*-t*) des verbes qui ont pour la plupart un sens intensif; p. ex. de *kanta* « porter », *kannattia* « supporter, tolérer », *voi* « pouvoir, être en état », *voitta* « vaincre, prévaloir »; les verbes purement momentanés se dérivent par les suffixes complexes *-hta*, *-sta*, *-lta*. Le même élément de formation se trouve aussi en mordvine (*-t*, *-d*) et en tchérémissé (*-t*, *-d*, *-kt*).

(A continuer.)

D^r A. GEISSWEIN.

LE CULTE DU FEU

DANS L'INDE

d'après la théorie de M. REGNAUD,

ET EN ÉGYPTÉ

d'après les documents hiéroglyphiques.

Παντέχγου πυρὸς σέλας.

(Eschyle. Prométhée enchaîné, 9).

I.

INDE.

Il est peu de doctrines dont l'interprétation ait varié autant que celle du Rig-Véda, ce qui prouve sans doute le manque de clarté du livre, mais non son manque d'intérêt, comme on semble trop le croire aujourd'hui. En tous cas, après avoir été pris par Kuhn, Max Müller, Roth, Grassmann et bien d'autres, pour l'explosion lyrique du sentiment religieux à l'aurore de notre race, le Rig-Véda ne passe plus que pour le formulaire d'un sacerdoce à l'esprit subtil, étroit, et déjà vieilli. C'est *la Religion védique* de Bergaigne qui a porté le dernier coup aux illusions qu'on se faisait encore sur le romantisme primitif des Aryens. D'après Bergaigne, et aussi d'après Ludwig qui l'a précédé dans cette voie, les auteurs du Rig-Véda auraient attaché une importance exagérée à ce qu'on appelle le sacrifice-échange, devenu pour eux le pivot ou le centre de l'univers, le nombril du monde, suivant leur expression. En le célébrant sur la terre les hommes commandaient aux dieux, et les dieux commandaient aux choses en le célébrant dans le ciel.

Le sacrifice dériverait alors de l'idée que l'homme a de sa dépendance d'abord, de sa puissance ensuite. Voyant dans chacune des forces naturelles qu'il juge hostile un être vivant, c.-à-d. un dieu, il cherche à se concilier cet ennemi par l'offrande, *do ut des*. Tel serait le cadre du dieu et du culte dans les religions polythéistes. Mais, pour le dieu, ne pas refuser l'offrande c'est l'accepter, et l'accepter c'est s'engager, de sorte que le sacrifice constitue un contrat. Et, s'il en est ainsi, la formule qui consacre ou établit le contrat prend une valeur souveraine, car elle soumet le monde à l'homme par l'intermédiaire des divinités, ce qui explique pourquoi la prière ou *Brahman*, plus puissante que les dieux dans le Rig-Véda, représente le plus puissant des dieux dans le *Brahmanisme*. C'est à cette vue de la religion védique que s'était arrêté Bergaigne, sans rien préjuger sur les attaches des croyances de l'Inde avec celles de l'Europe.

Aujourd'hui, M. Regnaud va plus loin : grâce à une refonte puissante et hardie des recherches de Bergaigne sur le sens de l'offrande, et de Max Müller sur l'influence du langage, il s'applique à codifier tout le système de la mythologie indo-européenne d'après une nouvelle conception du sacrifice. Sans parler de différents articles d'une vive et pressante argumentation, il a déjà consacré à cette tâche, en 1892, le premier volume d'un important ouvrage intitulé *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne* : en outre, il a fait paraître en 1894 un nouveau livre sur le même sujet, *Les premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce*.

Voici le corps de son raisonnement : le Rig-Véda, principe de la littérature sanscrite et de la civilisation indoue porte sur un seul fait, et si la pensée des époques antérieures nous apparaît ainsi condensée dans ce point unique, c'est bien qu'il était unique. On doit donc le considérer comme initial ; mais la religion de l'Inde en sort, et la religion de l'ancienne Europe est la même que celle de l'Inde : par conséquent, la culture religieuse du monde indo-européen tout entier se ramène au rite solitaire du Rig-Véda, le sacrifice. Pour M. Regnaud, la

cérémonie n'était pas un sacrifice véritable : elle aurait consisté simplement, à l'origine, dans le fait d'allumer le feu et de l'activer avec un liquide inflammable, le *soma*. Devenu un rite, cet acte aurait pris une importance en rapport avec les services rendus à l'homme par le feu, l'un des principaux auxiliaires de la civilisation : aussi aurait-on célébré tous les incidents de l'allumage par une foule de métaphores, grosses des dieux futurs que couvait la maladie du langage, ou plutôt de l'interprétation.

Le feu est brillant, c'est un « *brillant* » ou *déva*, et les idées de Dieu ou des dieux, de Dyôs, de Zeus, des *θεοι* et des *dei* n'ont pas d'autre source ; le foyer est son point de départ comme l'air son point de tendance, de là les mondes, Prithivi, Varouna, le Swarga, l'Hadès, Géa, Poseidon, l'Olympe, Ouranos, l'Ether ; les libations qui l'alimentent sont l'*amrita* ou ambroisie, l'eau du Styx, et la foule des femmes de l'eau, nymphes ou Apsaras ; les crépitements de la flamme qui s'excite elle-même sont les voix des dieux, tonnerre, lyre, oracle, et les hymnes du sacrifice : ce sont aussi les penseurs (Manou) qui composent ces hymnes, les prêtres qui les connaissent, les personnages divins et humains qui les chantent, Gandharvas, Muses, Sibylles, Pythies, Bacchantes, Sphinx, Richis et Aèdes ; le désir de voir s'allumer le feu est la prière, qui s'adresse à l'aurore-flamme, l'obstacle contre lequel le feu semble lutter en s'accroissant est un démon, Vrita ou Python, et la partie obscure qu'habite cet ennemi est l'enfer ; les agents ou les ingrédients qui produisent la flamme sont les pères, qui passent successivement de la mort à la vie et qui, ancêtres du feu, deviennent les ancêtres de l'humanité, les Mânes : ceux-ci, dont les corps sont soumis à la crémation et les âmes à la métempsychose, trouvent enfin leur délivrance en passant comme le feu de l'ombre à la lumière, c.-à-d. de l'ignorance à l'initiation (délivrance védantique, Nirvana bouddhique et mystères grecs).

En dehors de la science pure, M. Regnaud ne laisse rien échapper à son interprétation. L'ascension régulière et par

conséquent verticale de la flamme est la rectitude ou le droit, et tout ce qui la favorise est le bien comme tout ce qui la contrarie est le mal : voilà l'origine de la morale religieuse. L'imitation par le prêtre, l'homme-sacrifice, de la libation et de l'allumage au moyen du bain et de la purification, voilà l'origine de l'ascétisme et du stoïcisme. L'obscurité qui précède le sacrifice, devenue le chaos d'où sort la lumière et avec la lumière la création, que détruit l'absence du feu ou le déluge, voilà l'origine des théories cosmogoniques. L'assimilation des facteurs et des phénomènes du sacrifice aux éléments matériels du monde, l'eau, la terre, l'air et le feu, comme à ses principes immatériels, l'indéterminé, le logos, l'amour, le nombre, etc., voilà l'origine des philosophies. La mimique du chant et de la danse, développée jusqu'au drame pour symboliser le crépitement et l'agitation du feu, puis la représentation des acteurs du sacrifice, les dieux, par les formes de la statuaire et les images de la poésie, voilà l'origine de l'art. Enfin, le besoin de fixer ou d'expliquer les actes sacramentels et le désir d'amplifier les hymnes liturgiques, voilà l'origine de la grammaire, des poèmes et des contes, c.-à-d. de la littérature. Les actes et les procédés de la pensée aryenne sont ainsi réduits à l'unité, la religion est fondée sur le foyer, et il en est de même de la société, comme l'avait compris Fustel de Coulanges.

Pour asseoir cette théorie, son auteur a dû écarter les autres hypothèses, et notamment l'opinion très accréditée d'après laquelle l'homme aurait prêté aux choses, non seulement la volonté que lui semblent indiquer leurs mouvements, mais encore l'âme que paraît lui révéler ses visions : c'est l'animisme. M. Regnaud lui oppose cette considération que l'homme n'a pu, à l'origine, s'abstraire des choses pour les envisager à un point de vue psychologique : il subissait leur pression sans y songer (1). Que si l'on objectait les croyances et les coutumes des sauvages, il faudrait d'abord montrer que les sauvages ne les ont pas reçues des civilisés, comme les contes, si particuliers et pourtant si répandus.

(1) Cf. Lucrece, V, 975-9.

Avec de pareilles vues, qui intéressent la genèse de tous les cultes, M. Regnaud ne pouvait rester entièrement sur le terrain où il est maître. Il en est donc sorti en se demandant si son système ne serait pas d'une application universelle : « il est bien vraisemblable que l'origine du sacrifice est unique », dit-il (1), et, en particulier, les croyances de l'Egypte sur le feu et l'eau, ou mieux sur l'enfantement du soleil par l'océan, lui semblent ne pas différer des conceptions védiques (2). Ici, M. Regnaud laisse aux spécialistes le soin d'approfondir la question. Sans aller jusque-là, c.-à-d. sans mettre en cause le système du savant indianiste, il ne sera pas inutile d'examiner à tout le moins comment l'Egypte comprenait l'adoration du feu : le sujet présente d'autant plus d'intérêt qu'il est encore neuf.

II.

EGYPTE. — LE FEU ET LA PURIFICATION.

Dans les plaines voisines de l'Equateur, le feu n'a pas la même utilité que dans les régions soit septentrionales, soit montagneuses, où il est à peu près indispensable à la vie : aussi ne peut-on s'attendre à voir en Egypte la religion du foyer occuper le premier rang.

Elle y existait, néanmoins. Quand on lit, par exemple, au calendrier Sallier, la prescription relative au 10 du mois Tobi : « ne te joins à aucune femme devant l'œil d'Horus (le feu (3)) : la flamme qui est dans ta maison, conserves-en l'activité brûlante en ce jour (4) », on comprend bien qu'il s'agit là du foyer

(1) Les premières formes de la religion, p. 453.

(2) Le Rig-Véda et les origines, p. V et VI.

(3) Oscar von Lemm, das Ritualbuch des Ammondienstes, p. 10-11, et Zeitschrift für Aegyptische Sprache, 1887, p. 114 ; Brugsch, Zeitschrift, 1868, p. 125 ; Papyrus Rhind, p. 8. et pl. 9, l. 4 ; Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 99, pl. 225 ; etc.

(4) Calendrier Sallier, traduction Chabas, p. 67 ; cf. Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient, I, p. 211.

domestique tenu pour essentiellement chaste, comme chez les Grecs et les Latins, *comites virginitatis amat* (1).

La chasteté, c'est la pureté. En effet, le feu qui assainit était pour les Egyptiens, ainsi que l'eau qui nettoie, un élément pur et purificateur par excellence (2) : là git l'explication du principal rôle donné au feu et à l'eau dans le culte égyptien. On disait le feu « créé pour purifier les maisons (3) », et le prêtre s'appelait l'homme lavé, *ub*, c.-à-d. pur. Ovide interprète d'une manière exactement semblable les différentes purifications imaginées par les anciens :

omnia purgat edax ignis.....

..... cunctarum contraria semina rerum

sunt duo discordes, ignis et unda, dei ;

junxerunt elementa patres : aptumque putarunt

ignibus et sparsa tingere corpus aqua (4).

L'origine toute naturelle de cette conception est fort bien indiquée dans un passage du Conte des deux frères, où l'on voit que chaque soir, quand l'Egyptien rentrait à la maison, sa femme lui apportait de l'eau pour le laver et du feu pour l'éclairer (5). De même, le premier rite du culte par lequel les Egyptiens honoraient les mânes et les dieux était de leur offrir, à l'ouverture des naos, le feu et l'eau, comme le montrent les monuments de toutes les époques. « Ils vénèrent surtout parmi les éléments l'eau et le feu, comme les principales causes de notre bien être », lit-on dans Porphyre, « de sorte que maintenant encore, à l'ouverture (de la chapelle) du sacré Sérapis, le service se fait par le feu et l'eau, l'odiste versant l'eau et présentant le feu, tandis que, sur le seuil, il évoque le dieu dans l'idiome national (6) ».

(1) Ovide, *Fastes*, VI, 294 ; cf. id., III, 698.

(2) Cf. Regnaud, *Eléments de grammaire comparée*, I, p. 96.

(3) Pleyte et Rossi, *Les Papyrus de Turin*, pl. 133, l. 9.

(4) Ovide, *Fastes*, IV, 785-990 ; cf. Stace, *Thébaïde*, VIII, 765-7 ; *Enéide*, VI, 741-2 ; Horapollon, I, 43 ; etc.

(5) P. 7, l. 8-9 ; cf. Fleury, *Mœurs des Israélites*, II, 9.

(6) *De Abstinencia*, IV, 9 ; cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 4.

Indépendamment de cette lustration coutumière, les statues, les statuettes, les choses du culte, les animaux sacrés (1), les temples, et sans doute les maisons, étaient une première fois l'objet d'un rite qui s'appelait « *l'éclairage*. » Les petites statuettes funéraires portent souvent une inscription qui rappelle « *l'illumination de l'Osiris* » un tel (2). Aux pyramides, une des promesses faites au royal défunt est que les dieux éclaireront sa face aux salles d'éclairage (3).

Ce premier rite n'était que le prélude des autres purifications par le feu qui avaient lieu tous les jours, ou bien à certaines dates, comme la nuit d'emmailloter Osiris (4), le 6 du mois au temple de Maut (5), devant le roi qu'on encensait dans les cérémonies (6), devant les statues des morts dans les processions où elles figuraient (7), devant les accouchées (8), etc. Le 22 du mois de Choiak, à la huitième heure du jour, c.-à-d. dans l'après-midi, on transportait la momie annuelle d'Osiris et ses accessoires, avec 365 lumières, sur 34 petites barques montées par différents dieux (9). Comme ces dieux compagnons d'Osiris étaient entourés de bandelettes de Saïs (10), il est fort possible que la solennité du 22 Choiak corresponde à la grande fête des lampes célébrée une même nuit à Saïs comme dans toute l'Égypte, d'après Hérodote (11), et parodiée par Lucien avec la Lychnopolis de son *Histoire véritable* (12). Au reste, il existait d'autres rites du même genre. Un grand personnage du moyen Empire avait fait, et il n'était certainement pas le seul, une

(1) Recueil de travaux, VI, p. 16.

(2) Mariette, Abydos, III, p. 51-80, et Todtenbuch, édition Naville, ch. 151, i.

(3) Pyramides de Merenra, l. 207, et de Pepi II, l. 669 ; cf. Recueil, XIV, p. 35.

(4) Stèle de Ramsès IV, l. 19 ; cf. Pierret, Etudes égyptologiques, I, p. 23

(5) Bouriant, Recueil de travaux, XIII, p. 164

(6) Abydos, I, p. 31, b : Dendérah, I, pl. 9, 13, 20, 22 Mastabas, p. 500 ; etc.

(7) Dümichen, Zeitschrift, 1883, pl. I, l. 14 ; cf. Pierret, Etudes égyptologiques, VIII, p. 36, C. 107.

(8) Denkmäler, III, pl. 74. c.

(9) Dendérah, IV, pl. 37, l. 73 et suivantes, pl. 35. l. 20 et suivantes, et pl. 38, l. 114.

(10) Id., pl. 35, l. 21-2.

(11) II, 72.

(12) I, 29.

donation au temple d'Anubis, à Siout, pour qu'on allumât de sa part trois lumières en l'honneur du dieu, une à la fin des 5 jours épagomènes, la nuit du premier jour de l'an, une le soir du premier jour de l'an, et une autre 17 jours après (1), c.-à-d. à la fête d'Uak, grande panégyrie des mânes.

L'éclairage des temples, qui se faisait dans certains cas au moins à l'huile de ricin, *tekem* (2), entraînait des frais assez considérables, comme l'indique le grand nombre de flambeaux énumérés dans la salle de Ptah-Sakar, au temple d'Abydos (3). Il n'en allait pas de même pour les tombes, qui étaient murées ; on y perpétuait symboliquement le feu au moyen d'une sorte de torche en roseau qu'on scellait quelquefois dans le mur du Sud, et dont la flamme était censée provenir du temple (4) (du temple d'Abydos, d'après un texte) (5).

Il y avait dans les temples une chambre de l'eau à la droite du sanctuaire et une chambre du feu à sa gauche (6). Cette dernière était un lieu destiné soit à conserver la flamme sainte, soit à l'allumer. On l'allumait par le frottement de deux morceaux de bois, (M. Flinders Petrie a trouvé plusieurs bâtons à feu dans ses fouilles) (7), et aussi par le moyen d'un briquet, ce qui s'appelait « *battre le fer* » (8). La chose se faisait d'une manière déterminée, car le texte du temple de Maut mentionne, sans malheureusement les détailler, « tous les rites d'allumer le feu » (9).

On possède quelques formules qui se récitaient lors de l'allumage (10), et dont l'une, plus ou moins développée, restait à peu

(1) J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 279-282, l. 37-9 et 45-6.

(2) Pierret, Etudes égyptologiques, II, p. 29, A. 90, et Révillout, Revue égyptologique, II, p. 79.

(3) Abydos, I, pl. 35, b.

(4) Naville, Les quatre stèles orientées, pl. 13.

(5) Todtenbuch, édition Naville, I, pl. 150, l. 3.

(6) Dendérah, I, pl. 5.

(7) Illahun, Kahun and Gurob, p. 11 et pl. VII. 24-6 ; cf. Brugsch, Thesaurus Inscriptionum ægyptiacarum II, p. 470.

(8) Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, III, p. 177-180.

(9) Recueil, XIII, p. 164.

(10) Cf. Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 151, f.

près la même pour les mânes comme pour les dieux (1) ; sous le nouvel Empire, sa rédaction la plus complète passait pour remonter à la quatrième dynastie, et pour avoir été trouvée dans le temple d'Unt, dame d'Unnu (Hermopolis) (2) : un texte abrégé figure au Rituel du service divin d'Ammon, dont il forme le premier chapitre.

Ce livre nous apprend que le prêtre, une fois son feu allumé (ch. 1), prenait l'encensoir (ch. 2), posait le fourneau sur l'encensoir (ch. 3), mettait l'encens sur le feu (ch. 4), se dirigeait vers le lieu saint (ch. 5-6), brisait le lien et l'argile du sceau (ch. 7-8), ouvrait la chapelle (ch. 9), découvrait la face du dieu (ch. 10), le regardait (ch. 11), baisait la terre à plat ventre (ch. 12-17), adorait le dieu (ch. 18-19), lui présentait un parfum mêlé de miel (ch. 20), et enfin le purifiait avec l'encens (ch. 21), puis avec la libation (3), comme le rapporte Porphyre au sujet de Sérapis. Un rituel analogue existe au temple de Sêti I à Abydos.

On voit que, dans les lustrations quotidiennes des temples qui étaient à peu près les mêmes partout, le feu s'offrait sous forme d'encens. C'est que la purification était plus efficace avec un feu parfumé, qui chassait les mauvaises odeurs. On brûlait donc de préférence des matières résineuses et odoriférantes : Piankhi purifia Memphis avec le natron et l'encens (4). Plutarque a clairement expliqué ce point du culte dans sa description du Kyphi (5).

Pour manier une substance aussi pure que le feu, il fallait être pur soi-même, et il n'était pas permis à tout le monde de l'allumer, de le toucher ou de le porter (6). Le prêtre qui avait le droit d'éclairer la statue funéraire disait aux sculpteurs présents à la cérémonie : « Ne touchez pas à mon père, malédiction

(1) Id., ch. 137 A et B, Dümichen, *Zeitschrift*, 1883, pl. 1, et O. von Lemm, *Zeitschrift*, 1887, p. 113-6.

(2) *Todtenbuch*, édition Naville, I, ch. 137 A, pl. 150, l. 23-4.

(3) O. von Lemm, *das Ritualbuch des Ammondienstes*, p. 9-55.

(4) Stèle de Piankhi, l. 97.

(5) d'Isis et d'Osiris, 79-80.

(6) Cf. d'Abbadie, *Douze ans en Ethiopie*, I, p. 363.

sur qui toucherait à mon père, la statue d'un tel ! Je ne te permets pas d'éclairer la tête de mon père (1). » En outre, dans la dédicace du temple nubien de Soleb par Aménophis III, le roi, les prêtres et la prêtresse éclairent les images sacrées, mais la reine Taia, qui se tient sans torche derrière le roi, ne prend point part à la cérémonie, sans doute parce qu'elle n'appartenait pas au corps sacerdotal (2). Ces restrictions expliquent pourquoi certains personnages étaient appelés *shedju* (éclaireurs, pyrophores ou dadouques) soit des prophètes, soit des scribes, soit de la domesticité, soit des pyramides, soit des barques. C'était sûrement à eux qu'il appartenait d'entretenir et de porter le feu ou la lumière de certains lieux ou de certaines corporations.

On remarquera, pour terminer, que le feu ne chassait pas seulement l'infection et l'obscurité, mais qu'il écartait aussi les mauvais esprits et les puissances typhoniennes, c.-à-d. les visions qui hantent les ténèbres ou les influences qui contaminent les objets. La purification se trouvait de la sorte aussi bien morale que physique. Ces deux ordres d'idées sont habituellement connexes en Egypte, comme ailleurs du reste, à preuve le passage suivant d'Euripide (3) : « Marche devant moi, » dit la fille de Protée à sa suite dans la tragédie d'Hélène, « en portant les torches ardentes, et, suivant le rite sacré, purifie l'espace qui nous environne afin que nous respirions un air pur, et toi, si quelqu'un a souillé le sol en le foulant d'un pied impie, promènes-y la flamme lustrale, et secoue sur mon passage la flamme résineuse ; et, quand vous aurez accompli en l'honneur des dieux la loi que je prescris, reportez dans la maison le feu pris au foyer. » C'est ainsi qu'à Rome on portait le feu devant les empereurs et les impératrices.

(A suivre.)

(1) Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali*, I, p. 76-9.

(2) Denkmäler, III, pl. 84.

(3) Traduction Personneaux, I, p. 384.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

B. Qualification.

La qualification avec son signe = est l'image de la proposition tout entière et la remplace souvent. Quand on dit *l'homme mortel est faible*, c'est comme si l'on disait *l'homme est mortel*, puis *l'homme est faible*. Une des propositions est réduite à l'état de fraction de proposition, deux propositions sont condensées en une seule. Cela est plus frappant encore quand la qualification est fournie par un adjectif participe *l'homme mourant*, égale *l'homme qui meurt*, c'est une abréviation.

La qualification peut se faire par un substantif, aussi bien que par un adjectif, par exemple dans l'apposition. D'autre côté, l'adjectif ne qualifie pas toujours, il détermine, comme dans *l'homme bon*.

De même qu'existe le génitif de génitif, de même l'adjectif qualifiant peut être qualifié lui-même par un autre adjectif : *bleu-clair*, *blond-châtain*, où le second qualifie le premier, il peut être à son tour complété par des régimes directs ou indirects : accusatif, *donnant le pain* ; ablat. *venant de Paris*. Il est vrai que dans ces cas il s'agit de participes, mais faisant fonction d'adjectifs. On peut vérifier le même processus dans les adjectifs purs : *bon à manger*, *digne de louange*. Partout le mot servant de complément peut lui-même être complété par d'autres à l'infini. Nous n'examinerons tous ces compléments qu'une fois en parlant du verbe.

L'adjectif qu'il ne faut pas confondre avec le mot qualificatif, quoique ce soit sa fonction habituelle, remplit donc dans la proposition trois fonctions bien distinctes : celle d'attributif,

c'est l'adjectif *prédicatif* ; celle de qualificatif ; celle de complément ou de détermination ; dans cette dernière acception, il peut être aussi complément de complément dans certaines langues.

La morphologie rend très distincts ces divers rôles qui ailleurs se confondent. En français, quel que soit le rôle joué par l'adjectif, il s'accorde avec le substantif de la même manière. Au contraire, en allemand l'adjectif qualifiant ou complétant s'accorde, tandis que l'adjectif attribut reste invariable ; en Russe dans les premiers cas l'adjectif a une forme pleine, dans le dernier une forme apocopée.

Le mode d'expression de la relation qualificative n'intéresse pas la syntaxe. Disons seulement que c'est en principe l'accord en genre, en nombre et en cas.

Dans les langues Bantou l'accord s'établit, pour l'adjectif comme pour le génitif, par la répétition sur l'adjectif du préfixe du substantif dominant ; de même en Woloff, par la répétition sur l'adjectif du premier phonème de ce substantif. Nous renvoyons à ce que nous avons dit à ce sujet à propos de la relation génitive.

C. Détermination.

La détermination est la restriction de l'idée substantive, non plus à un seul groupe d'objets, mais à un objet unique, en cela elle se distingue du complément qui ne réduit qu'à un groupe d'objets : *ce livre-ci*, vis-à-vis de *un livre de cet auteur*. La détermination est absolue, mais elle a pour contraste l'indétermination absolue, représentée par *tous*, *chacun*, *la plupart*, etc.

Il faut ne pas confondre la détermination externe et la détermination interne, cette seconde décrite dans la syntaxe statique, quoique les deux se touchent de près. L'article est un des procédés de détermination interne, les divers adjectifs déterminatifs et aussi le nom de nombre sont des facteurs de détermination externe.

2° Marque sur le substantif dominant.

Au point de vue morphologique, la relation peut se marquer sur le substantif dominant et non sur celui au génitif ; il peut

aussi se marquer sur les deux à la fois. C'est ainsi qu'en Hébreu, dans l'expression du génitif par l'état construit, c'est le substantif dominant qui morphologiquement est surtout altéré.

Mais c'est même psychiquement que ce résultat se produit. C'est ainsi que dans les langues Algonquines le nom au génitif reste dans la même forme qu'au nominatif, tandis que c'est le régissant du génitif qui se met à un cas spécial, à l'obviatif, ou qui est précédé d'un pronom possessif préfixé destiné à exprimer cette relation.

CHAPITRE DEUXIÈME.

RELATIONS ENTRE L'IDÉE VERBALE ET LES IDÉES QUI EN DÉPENDENT.

Ici les relations sont tantôt complétives, tantôt qualificatives, tantôt déterminatives, comme celles de l'idée substantive. Mais ce sont les relations complétives qui sont de beaucoup les plus importantes.

D'un autre côté, elles sont marquées non-seulement morphologiquement, mais aussi psychiquement, tantôt sur l'idée en dépendance, tantôt sur l'idée verbale, tantôt sur les deux à la fois. D'où la principale division suivante : 1^o relation affectant l'idée subordonnée, 2^o relation affectant l'idée verbale.

1^o Relation dans son effet sur l'idée subordonnée.

A. Complément.

De même que tous les substantifs n'ont pas besoin de complément, par exemple : *Primus* qui présente une idée complète, le *ciel*, la *terre*, de même toutes les idées verbales n'ont pas besoin de complément non plus, par exemple, l'idée verbale, adjectivale ou intransitive, exprimant la qualité ou l'état : *marcher*, *vivre*, *être-bon*, *être-mauvais*. Les substantifs qui n'ont

pas besoin de complément : *la terre*, sont intransitifs aussi mais ceux qui en ont besoin pour s'individualiser, à moins qu'on ne veuille les prendre artificiellement dans un sens abstrait : *le livre* sont transitifs.

Mais, dès que le verbe a besoin d'un complément, ce complément peut être de plusieurs sortes, et d'ailleurs le besoin de complément est lui-même plus ou moins intense. Enfin la relation entre le verbe et son complément peut être un rapport de situation matérielle, de moyen ou de causalité.

Le rapport le plus éloigné, le plus indirect, le moins nécessaire, c'est celui de situation matérielle, soit dans le lieu, soit même dans le temps, avec le mouvement ou l'immobilité qui accompagne cette situation, et la direction de ce mouvement. Il s'agit du complément qu'on appelle d'ordinaire circonstiel. Ce sont ces rapports éloignés qu'en latin on n'exprime que par des prépositions, tandis que les rapports plus rapprochés et plus élevés s'expriment par des cas, alors que certaines langues expriment tous ces cas locatifs par des postpositions d'un certain poids et dérivant de mots pleins. La série des cas locatifs qui tend à disparaître est très utile à recueillir dans deux groupes de langues : ceux des langues Finnoises et du Caucase.

Il faut distinguer 1° la situation relative, 2° l'intériorité ou l'extériorité de cette situation, 3° le mouvement ou le repos, 4° la direction du mouvement *à partir*, *à travers* ou *vers*. Enfin il faut combiner tout cela.

La situation relative se traduit par les prépositions : *sur*, *sous*, *devant*, *derrière*, *près de*, *loin de*, *autour*, *dans* ; au négatif, par *sans*.

L'intériorité ou l'extériorité de cette situation se distinguent nettement en Anglais par *in* et *at*, en allemand par *in* et *bei*, en français moins délicatement par *dans* et *hors de*.

Le mouvement ou le repos se marquent, mais en même temps que la direction du mouvement ; il faut donc les réunir. On peut cependant distinguer *in* avec l'accusatif (mouvement) d'*in* avec l'ablatif (absence de mouvement).

La direction du mouvement est : *à partir de*, ou *à travers*, ou *vers*.

On peut combiner de plusieurs façons.

Le mouvement se combine, aussi bien que l'absence de mouvement, avec l'intériorité ou l'extériorité. Le mouvement peut n'être qu'intérieur, c'est un mouvement 1° de rotation 2° de transformation (mouvement moléculaire).

La situation se combine avec l'intériorité ou l'extériorité, comme nous l'avons vu.

La direction du mouvement se combine avec l'intériorité ou l'extériorité ; à partir de l'intérieur d'un objet, ou à partir de l'extérieur, jusqu'à l'intérieur d'un objet ou jusqu'à son extérieur.

Enfin, mais nous n'avons pas à nous en occuper pour le moment, mais nous en aurons besoin lorsqu'il s'agira de la détermination du verbe, il y a la situation absolue : *ici, là* ; et la situation relative : *près, loin* etc.

Il est nécessaire pour bien faire saisir ces différences de citer des exemples pris dans les quelques langues qui les renferment en renvoyant pour le surplus à notre ouvrage sur la *Catégorie des cas*.

Le Kazikumük, langue du Caucase, établit d'abord la situation relative : *bu*, dans ; *i*, sur ; *lu*, sous ; χ , derrière ; ts^v , à côté ; *tshē*, autour ;

Puis le repos, ou le mouvement, et en cas de mouvement, la direction de ce mouvement : 1° inessif, absence d'indice ; 2° élatif 1^{er} *a* ; 3° élatif, 2° *ætu*, 4° illatif *n*, 5° prosécutif χ 6° conversif *nai*.

Puis combinaison des deux, par exemple dans, *bu*, combiné avec le mouvement.

Inessif : *bu* ; élatif 1^{er}, *bu + a* ; élatif 2° *b + atu* ; illatif *bu + a* ; prosécutif *bu + \chi* ; conversif *bu + nai*.

Dans les langues finnoises nous trouvons de nouvelles combinaisons. C'est ici l'intériorité et l'extériorité qui se marquent bien et qui se combinent avec le mouvement et sa direction.

En Finnois on distingue 1^{ent} d'abord le degré de relation : 1° intériorité, indice *s*, 2° extériorité, indice *l*, 3° absence ou caritif, indice *tha*, 4° proximité ou comitatif, indice *ne* ;

2^{ent} puis le mouvement et la direction du mouvement : 1° le repos *na* ; 2° le mouvement hors de, *ta* ; 3° le mouvement vers, *han*, *ha* ; 4° le mouvement autour, le long de : *prosécutif* : *tse* ; 5° le mouvement intérieur sans direction : translatif ou mutatif *ksi* ;

3^{ent} on combine ces deux sortes d'idées.

intérieur avec absence de mouvement = l'inessif = $s + na$
= *ssa* ;

intérieur avec mouvement hors de = l'élatif = $s + ta = sta$;

intérieur avec mouvement vers = l'illatif = $s-han = han$;

extérieur avec repos = l'adessif = $l + na = lla$;

extérieur avec mouvement hors de = l'ablatif = $l + ta = lta$;

extérieur avec mouvement vers = l'allatif = $l + hän = llen$, *le* ;

4^{ent} situation proprement dite : *sur*, *sous*, *devant*, *derrière*, *autour*.

En résumé, les cas locatifs proprement dits, c'est-à-dire indiquant la situation dans l'espace, sont :

la situation relative \times l'intériorité ou l'extériorité \times le repos ou le mouvement \times la direction du mouvement

		dessus,		
	extérieur	—	extérieur	
mouvement vers		intérieur,		à partir de
loin de	près de	devant	1° repos,	derrière
			près de	loin de
		2° mouvement		
		intérieur,		
		3° point		
		traversé,		
		—		
		dessous.		

De là, les cas suivants :

avec mouvement s'arrêtant à l'extérieur

ablatif (au sens local)

adessif

terminatif

	<i>avec mouvement pénétrant à l'intérieur</i>	
élatif	pénétratif	illatif
	<i>avec mouvement intérieur</i>	
	conversif	
	<i>sans mouvement</i>	
abessif ou caritif	inessif.	comitatif

Parmi ces cas plusieurs vont, en se transformant, jouer un autre rôle ; le conversif servira aux relations, non entre le verbe et ses compléments, mais entre le sujet et l'attribut.

De la situation dans l'espace, les relations ci-dessus se transportent à celle dans le temps, celles-ci n'étant qu'une idéalisation de celles-là ; dans ce transport elles ne subissent aucun changement.

Puis, par une idéalisation nouvelle, la relation du temps et de l'espace se transporte dans l'intensité et forme les degrés de comparaison relative des adjectifs et aussi des substantifs.

Ce sont les langues du Caucase qui nous fournissent encore un exemple unique des cas quantitatifs.

Le Kazikumük comprend dans les substantifs le *comparatif* et l'*équatif* ; l'Hürkan, à son tour, dédouble le comparatif en *quantitatif* et *qualitatif*.

L'intensité, en effet, marque trois degrés : le comparatif ou supérieuratif, l'équatif et l'inférieuratif. On peut les ranger sur une ligne parallèle aux degrés de mouvement.

inférieuratif équatif supérieuratif

Le comparatif peut se faire en quantité, en qualité ou en intensité.

C'est dans l'adjectif que nous retrouverons surtout ces degrés. Mais l'adjectif ne les porte que parce qu'il a été un verbe. Il les a transportés de sa fonction d'attribut à celle de qualificatif. C'est donc ici qu'il faut les examiner. Nous avons déjà vu qu'il existe des degrés absolus dans les adjectifs : *meilleur que soi-même* ; *il devient meilleur*. Nous avons en même temps les degrés

relatifs : *marchant plus que moi ; bon plus que moi, ou moins que moi, ou autant que moi*. Le degré de l'action est donc un complément circonstantiel du verbe.

A côté des compléments moins indispensables du verbe, les compléments circonstantiels, ou le *locatif-temporal-comparatif*, vient un complément plus indispensable qui exprime non plus où se fait l'action, mais par qui elle se fait ou de quelle manière, quelle est sa raison et son but. Certains verbes peuvent s'en passer, ce sont, non pas tous les intransitifs, mais quelques-uns d'entre eux, par exemple *marcher* se comprend absolument seul, mais les verbes *aller*, *venir* exigent un des compléments circonstantiels que nous venons d'indiquer, et le verbe *céder*, *résister* veulent absolument un régime avec la préposition à.

Les compléments de cette sorte tiennent encore au point de vue locatif, mais se rapprochent de celui logique ; ils sont mixtes.

Ce sont le *datif*, l'*ablatif* et l'*instrumental*.

Au point de vue locatif, le datif ressemble à la marche vers, à l'illatif ; l'ablatif ressemble à la marche hors de, à l'élatif ; l'instrumental ressemble à la marche à travers, ainsi que le prouve son expression : *par, durch*, et au pénétratif.

Au point de vue des relations logiques, le datif indique le but ; l'ablatif indique la cause ; l'instrumental, le moyen.

On voit la concordance qui existe entre 1° la marche vers, et le but, 2° la marche hors de et la cause, 3° la marche à travers et l'instrument.

La confusion a lieu dans certaines langues, celles de l'Océanie, qui expriment originairement les deux ordres d'idées par les mêmes termes ; elle se reproduit d'une manière hystérogène en français.

De là, sur la même ligne :

ablatif *instrumental* *datif*.

Enfin la troisième classe de cas comprend les cas logiques, les plus indispensables, formant le régime direct. Ce sont ceux qui expriment les relations purement intellectuelles.

Tous les verbes ne sont pas capables de ces relations purement logiques.

Pour avoir, par exemple, la relation dite de l'accusatif, il faut être un verbe de mouvement, de plus un verbe transitif et encore un verbe actif. *Aimer* possède un régime direct ; non seulement *marcher* n'en possède pas, mais non plus *venir* (on ne peut dire que *venir à*, *venir de*), mais non plus : *être tué*, on ne peut dire qu'*être tué par*. Nous expliquerons plus tard la part psychique que prend le verbe à la formation des cas.

Si nous reprenons l'ordre d'idées locatif ou plutôt la comparaison avec cet ordre, nous voyons que l'accusatif correspond à l'illatif et au datif, c'est sur lui que la relation verbale va se porter avec mouvement. *Je donne un livre à Primus dans sa main*. Il y a là trois mouvements, le dernier : *dans sa main*, purement locatif ; le précédent à *Primus* en partie locatif, en partie logique, indiquant le but de l'action ; le premier, *un livre* uniquement logique, marquant le point d'application directe de l'action et en même temps complétant nécessairement cette action.

Le seul complément direct, nécessaire, de l'action du verbe, c'est l'accusatif, lequel correspond au datif et à l'allatif.

N'y a-t-il pas dans l'ordre logique des cas qui correspondent à l'abessif et à l'ablatif ? Oui, on trouve le nominatif qui correspond au mouvement intérieur se rendant d'extérieur à extérieur, au pénétratif et à l'instrumental, et le conversif et l'attributif répondant au mouvement intérieur restant à l'intérieur et au rotatif, puis, si l'on réunit aux autres relations celle entre deux noms on trouve que le génitif correspond aussi à l'abessif et à l'ablatif.

Il serait trop long de prouver ici ces concordances ; nous les avons établies dans notre ouvrage sur *la catégorie des cas*. Le nominatif correspond bien à l'instrumental, car c'est par lui qu'il est remplacé dans la tournure passive, le génitif correspond bien à l'ablatif et à l'abessif, car c'est par une locution ablative qu'il est exprimé en français.

De sorte qu'on peut dresser le tableau suivant des cas dépendant soit du verbe, soit de la proposition entière.

cas locatifs (dépendant du verbe)

abessif,	inessif,	
	pénétratif,	adessif
	rotatif,	
	mutatif,	
	pénétratif,	

cas mixtes (dépendant tantôt du verbe, tantôt de la proposition)

ablatif	instrumental	datif
---------	--------------	-------

cas logiques (dépendant de la proposition)

nominatif	attributif	accusatif
	conversif.	

Souvent, en effet, on appelle le datif : cas de l'objet plus éloigné, et l'accusatif : cas de l'objet plus proche.

Puisque nous nous bornons en ce moment aux rapports entre le verbe ou la proposition et ses compléments, nous avons éliminé ici le génitif.

Nous expliquerons plus loin ce que nous entendons par complément du verbe et complément de la proposition tout entière, nous devons seulement l'indiquer ici.

Les compléments locatifs, et les mixtes, ces derniers lorsqu'ils dépendent de verbes intransitifs, sont des compléments du verbe seul ; les derniers compléments, lorsqu'ils dépendent des verbes transitifs et les cas logiques sont des compléments directement de la proposition entière.

Quant aux compléments des noms, ils sont l'image de ceux du verbe. Le génitif y remplace le nominatif, l'indice du génitif, c'est-à-dire le cas qui s'applique au nom régissant dans la relation génitive est l'imitation de l'accusatif ; quand je dis : *le livre de Primus*, *Primus* est au génitif correspondant au nominatif et *le livre* à un cas spécial correspondant à l'accusatif. A l'attributif correspond l'appositif comme dans *urbs Roma*.

D'où la série correspondante :

<i>génitif</i>	<i>appositif</i>	<i>contre-génitif.</i>
----------------	------------------	------------------------

Certains verbes veulent à la fois un complément logique et un complément mixte. Ce sont les verbes transitifs à double complément, comme *donner* ; d'autres fois, ils ne sont passibles que d'un seul de ces compléments : *aimer* ne veut qu'un complément accusatif, *nuire* ne veut qu'un complément datif.

D'autres verbes veulent ou permettent plusieurs compléments mixtes. Plusieurs régimes indirects sont possibles : *je reçois de Pierre pour Paul* ; mais aussi plusieurs régimes accusatifs. C'est qu'on se pose successivement à plusieurs points de vue : *doceo pueros grammaticam*, c'est qu'on pense d'abord *doceo pueros*, puis *doceo grammaticam*, accusatif *personne*, puis accusatif *chose* ; ensuite, on les réunit.

Ce qui est un phénomène différent, on rend la relation locative capable d'exiger à son tour une relation logique. C'est une véritable anomalie. Elle se produit lorsque les prépositions régissent des cas. Par exemple, la préposition *in* gouverne l'ablatif ou l'accusatif. Un cas logique se superpose ainsi à un cas locatif. Mais l'origine de ce procédé est morphologique, et les langues finnoises nous en donnent le secret. La préposition locative est souvent, à l'origine, un substantif. Dans cette situation entre ce substantif locatif et le substantif régi s'établit tout naturellement la relation génitive et à la suite toutes les autres relations logiques.

B. Qualification.

L'idée verbale, si elle est susceptible de compléments et même les exige, est susceptible aussi de qualification et de détermination. La qualification lui est donnée par l'adjectif de qualité qui dans cette fonction devient adverbe : *facilement, souvent* etc. Cet adverbe peut se développer, traîner avec lui une longue suite de compléments et devenir ainsi la locution adverbiale : *avec beaucoup de courage dans le danger causé par l'épidémie* ; tout cela n'est qu'un long adverbe qui n'est que le développement de *courageusement*. Il est facile de confondre le complément circonstantiel avec cet adverbe.

Il faut exclure de la qualification l'adverbe de lieu, de temps et de nombre ou d'intensité, lequel n'est pas un qualificatif, mais un déterminant.

C. Détermination.

La détermination verbale se fait par les adverbes de temps et de lieu : *là, ici, nulle part, partout, toujours*, etc., quelquefois la détermination a lieu au moyen d'une proposition incidente tout entière, comme nous le verrons plus loin.

2^{ent}. Relation dans son effet sur l'idée verbale.

Ce n'est pas l'idée servant de qualificatif ou de complément au verbe qui se trouve affectée par cette situation ; c'est aussi le verbe lui-même. De même, nous avons vu, lorsqu'il s'est agi du substantif, que c'était tantôt le gouvernant, tantôt le gouverné, tantôt les deux qui étaient affectés.

L'affectation de l'idée verbale est d'abord très souvent morphologique. C'est ainsi que dans beaucoup de langues le verbe neutre se conjugue bien différemment du verbe transitif ; mais nous ne devons nous arrêter à la morphologie qu'autant qu'il est nécessaire pour bien faire comprendre la syntaxe.

Au point de vue psychique, le verbe est affecté par son besoin de complément de plusieurs manières. A ce point de vue, nous avons déjà distingué dans la statique, au titre des voix absolues : 1^o le verbe-adjectif : *il-bon*, radicalement incapable de complément, 2^o le verbe absolu, comme *marcher*, qui n'est capable que de compléments circonstanciels, 3^o le verbe intransitif qui n'est capable que de complément indirect, comme *nuire*, et enfin 4^o le verbe transitif, comme *aimer*.

Cette qualité des verbes est la modification psychique qui leur est apportée par le complément, à l'exception pourtant du verbe adjectif et du verbe absolu qui sont précisément la négation des compléments logiques et mixtes. Elle se réduit donc à la distinction entre l'intransitif et le transitif.

De sorte qu'il y a des voix du verbe relatives à un rapport

entre le verbe et ses compléments, mais comme il y a d'autres voix du verbe relatives à son rapport avec le sujet, et aussi aux rapports entre le sujet et le complément du verbe, nous réunirons ensemble toutes ces voix pour en traiter plus loin.

Quelques verbes, à un autre point de vue, présentent eux-mêmes et sur eux l'amorce de leurs compléments. Ils le font de deux façons : 1° en se garnissant d'une préposition qui appelle le cas locatif ou mixte ; ce sont les verbes prépositionnels dont nous avons parlé déjà, 2° en finissant par un suffixe qui indique qu'un complément est nécessaire. Ce phénomène se produit dans les langues Bantou ; en voici des exemples. Dans la langue Cafre, *tanda*, signifie aimer, et *tandela*, aimer pour ; *tshu*, dire, *tsholo*, dire pour, c'est ici le régime indirect de tendance qui est annoncé.

CHAPITRE TROISIÈME.

RELATION ENTRE LE SUJET ET L'ATTRIBUT.

C'est cette relation qui forme et constitue la pensée, (morphologiquement la proposition). Jusques là il n'y a que des membres de proposition de plus en plus composés, mais ne se reliant pas pour faire un tout ; la vie manque. Du moment que le sujet et l'attribut entrent en relation, fussent-ils simples, on a une pensée tout entière, c'est-à-dire une équation. Le signe = qui les réunit prend en grammaire le nom de *verbe substantif*.

Le verbe substantif n'est pas unique ; à côté du verbe *être* qui est le principal se placent les verbes : *devenir*, *sembler*, *se nommer* etc. qui en remplissent exactement le rôle ; mais il faut aller plus loin. Les verbes *aller*, *faire*, *avoir* le remplissent aussi. Il y a, en réalité deux groupes de verbes-copules : l'un, celui du verbe neutre et passif, c'est le verbe *être* ou ses substituts = *paraître*, etc. ; l'autre, celui du verbe transitif : *avoir* ou *faire*.

La relation entre le sujet et l'attribut, relation équivalant au signe = n'a pas toujours existé, il n'a même pas été facile d'atteindre à la proposition proprement dite. Nous avons vu en syntaxe statique comment l'idée verbale fut tardive à se dégager de l'idée substantive. Le verbe n'était qu'un substantif *sui generis*, le même mot signifiait *lumière* et *briller*. C'était une pauvreté morphologique, mais il s'y joignit souvent celle psychique de ne pouvoir concevoir même l'idée verbale, ce qui était plus grave, qu'à travers une idée substantive. Ce fut au point de vue statique le stade de la langue *non formelle*. Dans la syntaxe statico-dynamique on eut le même état ; on ne pouvait concevoir que la relation de substantif à substantif, et non celle de substantif à verbe, la relation de dépendance et non celle d'égalité. C'est alors que le verbe ne pouvait être garni d'un pronom indicatif, mais seulement d'un pronom possessif.

Au lieu de dire : *j'aime*, on dit *de moi-amour*. Cette relation a été très fréquente ; alors la langue est non-formelle dans son état statico-dynamique ; la relation formant la pensée est remplacée par une suite de relations d'idées à idées sans unité.

La relation qui forme la pensée se marque sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur la copule, ou sur plusieurs de ces mots à la fois.

Mais il est assez malaisé de voir ce qui se passe sur la copule ; la plupart du temps cette copule est supprimée, ou n'a jamais existé, on s'en tient au signe abstrait =. La copule apparaît dans les verbes passifs ou de qualité ; *je suis bon*, *je suis venu* ; elle disparaît dans les autres : *j'aime*, *je viens*, à moins que telle langue n'emploie toujours une conjugaison périphrastique, comme le Basque, car alors la copule apparaît toujours et le verbe *actuel* reste invariable.

Lorsqu'il y a une copule, il y a marque de la relation sur l'attribut, soit par le cas conversif ou attributif, comme dans les langues Ouraliennes et dans plusieurs langues Slaves, soit par l'absence d'accord dans l'adjectif attribut, comme en Allemand, soit par l'apocope de l'adjectif, comme en Russe, soit par la place de l'adjectif, comme en Chinois.

La relation du sujet avec la copule, ou à défaut de copule, directement avec l'attribut, se fait par l'affixation, (soit avant, soit après). C'est ce qui constitue la conjugaison. Pour que cette affixation soit possible, le sujet substantif est répété pléonas-tiquement par un pronom affixé au verbe, ce qui constitue précisément la conjugaison.

Ainsi, d'un côté, l'attribut se confond très souvent avec la copule ; d'autre côté, le sujet représenté par le pronom vient s'appliquer, à défaut de copule, directement sur l'attribut, enfin dans le verbe actif qui n'est pas complet sans son complément direct, ce complément, surtout s'il consiste en un pronom, suit l'attribut, de sorte que l'on se trouve en présence d'un conglomérat comprenant 1° le pronom-sujet, 2° la copule exprimée ou sous-entendue, 3° l'attribut, 4° le complément direct de l'attribut, lequel est souvent un pronom. De là la conjugaison objective qui comprend en un seul mot tous les mots essentiels de la proposition, sauf à laisser en dehors les compléments non essentiels, et aussi les substantifs dont les pronoms incorporés sont les doublures.

On peut aller plus loin et faire entrer dans le conglomérat même les substantifs et non plus seulement les pronoms qui les représentent, et en outre, les compléments non essentiels ; alors on se trouve en face de la proposition holophrastique.

Telle est l'union du sujet et de l'attribut. Si le lien, la copule apparaît encore et porte sur elle les différentes modalités qui affectent la proposition, ainsi que le pronom sujet et le pronom objet ou l'un d'eux, la conjugaison est périphrastique ; si au contraire, il n'y a pas de copule, la conjugaison est ordinaire.

Nous ne décrivons pas ici la conjugaison périphrastique, l'objective et l'holophrastique ; il suffit de se reporter à notre étude sur la conjugaison objective, et à celle sur les fonctions du verbe *être*.

D'autre côté, de même qu'il y a des génitifs à plusieurs degrés : le génitif du génitif, de même il y a des sujets à plusieurs degrés : le sujet du sujet. C'est ce qui arrive dans la voix factitive : *je fais tuer, je fais enlever*.

Enfin on peut supprimer le sujet, et alors le verbe, c'est-à-dire la copule et l'attribut, en réalité, l'attribut seul, forme toute la proposition. C'est ce qui a lieu dans *pluit, ningit*, et dans le verbe français précédé de *on*. De même, par contre, le sujet seul peut exprimer toute une proposition : par ex. *pain*, dans le sens de demander du pain.

D'un autre côté le sujet, le verbe, l'attribut peuvent se trouver exprimés par un seul mot : *oui, non, peut-être*.

La proposition se compose donc essentiellement d'un sujet, d'une copule et d'un attribut, et rien de plus ; les autres mots sont compléments du sujet ou compléments de l'attribut, mais n'entrent pas directement dans la proposition. Telle est, du moins, celle primitive.

Mais nous verrons un peu plus loin que la structure de la proposition se modifie, que la copule et l'attribut, dans la tournure active, se réunissent et se confondent, et que le complément de l'attribut s'en détache et devient un des trois termes de la proposition elle-même qui, au lieu d'être algébriquement une équation, devient géométriquement une représentation de mouvement et de direction du mouvement.

Voici donc l'équation, la pensée formée. L'équation algébrique et la proposition logique et grammaticale sont identiques de même qu'en syntaxe dynamique le syllogisme est adéquat à la réunion d'équations faisant apparaître la valeur inconnue. Il s'agit maintenant de resserrer le lien. Ce lien ne va-t-il pas devenir commun à toutes les idées contenues dans la pensée ? Est-ce que le sujet va rester étranger au complément du verbe, et celui-ci au sujet ? Est-ce que les compléments du substantif et ceux du verbe vont rester étrangers les uns aux autres, et le verbe à leurs rapports ? C'est ce que nous allons examiner.

(A suivre.)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

MADJAPAHIT ET TCHAMPA.

Bon nombre de nos lecteurs se demanderont sans doute ce que sont ces deux noms mis en tête de cette courte étude. Bien peu les auront rencontrés dans leurs lectures. Et pourtant *Madjapahit* fut la capitale d'un puissant empire javanais, et le royaume de *Tchampa* domina sur une grande partie des contrées qu'on appelle aujourd'hui l'Annam, le Tonquin, la Cochinchine et le Cambodge. Mais *Madjapahit* et le *Tchampa* n'existent plus, les empires et les royaumes disparaissent, comme les individus, de la scène du monde, et leurs noms mêmes sortent de la mémoire des hommes. Que reste-t-il aujourd'hui de la ville de *Madjapahit*? Des ruines qui couvrent un espace de plusieurs milles, au milieu des immenses forêts de tecks qui s'élèvent le long des rives du *Kediri* ! Que reste-t-il de *Bal*, l'ancienne capitale du *Tchampa* ? Rien ! On ne connaît pas même son emplacement ! Que nous ont appris les écrivains de l'Occident sur l'histoire de ces contrées lointaines, qui ont vu naître, grandir et mourir des nations supérieures aux générations actuelles ? Presque rien ! C'est donc dans les annales des Malais, des Javanais, des Chinois et des Annamites, qu'il faut chercher les épaves de l'histoire de ces peuples.

MADJAPAHIT.

L'empire javanais de *Madjapahit* s'étendait, à l'époque de son apogée, depuis l'extrémité méridionale de la presqu'île malaise jusqu'à l'archipel des Moluques et probablement jusqu'aux Philippines ; il comprenait une partie de Bornéo, et exerçait des droits de suzeraineté sur le *Tchampa*, c'est-à-dire sur les pays de la Cochinchine et du Cambodge, présentement

soumis au protectorat de la France. Les plus savants javanistes néerlandais : MM. Kern, Veth, Groenveltdt, Vreede, Van der Lith, etc., ne sont pas tout à fait d'accord sur l'origine de *Madjapahit*. On sait seulement, d'après les récits javanais, que le Souverain de Kediri ayant concédé une immense forêt au jeune prince de Toumapel Radèn Widjaya, celui-ci y fonda une ville qui devint fameuse sous le nom de *Madjapahit*, nom qui lui fut donné parce que sur son emplacement, en pleine forêt, on avait trouvé un arbre appelé *madja*, chargé de fruits amers (*pahit*) (1).

En ce qui concerne la fondation de *Madjapahit*, dit M. Van der Lith, professeur à l'Université de Leyde, nous nous trouvons sous plusieurs rapports dans le doute. Il y a, en effet, deux traditions; selon l'une d'elles, le fondateur serait venu de Padjadjaran; selon l'autre, de Pasourouan. La date de la fondation n'est pas plus certaine. Selon les traditions indigènes, elle aurait été fondée en 1299 de notre ère, mais cette indication est inexacte, car il existe une inscription mentionnant *Madjapahit*, datée de l'année 1294 de l'ère chrétienne, ou 1216 de l'ère Saka. Quelques savants javanistes pensent que la ville a dû être fondée entre 1280, époque où le célèbre voyageur Marco Polo visitait le *Tchampa*, et l'année 1293. Il est vrai qu'un document daté de 840, qui cite le nom de *Madjapahit*, a été produit; mais le Dr Brandes, de la Société des arts et des sciences de Batavia, n'admet pas l'authenticité de cette pièce, ou tout au moins, l'exactitude de la date qu'elle indique, et se fondant sur des documents de provenance chinoise, il estime que c'est bien vers l'année 1294 de notre ère que la ville de *Madjapahit* fut fondée. L'éminent professeur Kern, de l'Univer-

(1) En malais, comme en javanais, l'adjectif qualificatif *pahit* signifie *amer*; d'où le malgache *ma-faiträ* (amer). Remarquons en passant, qu'une foule de noms de royaumes, de villes et de lieux dans tous les pays malais, n'ont pas d'autre origine étymologique que celle des noms d'arbres tout d'abord rencontrés par les fondateurs; exemple: *Madjapahit*, *Tchampa*, *Malaka*, *Poulo Pinang*, *Poulo Waringin*, *Sounda Kalapa*, *Pisang*, *Atchéh*, *Poulo-Pertcha*, etc. Cette remarque s'applique également à la plupart des noms de lieux dans l'archipel des Philippines.

sité de Leyde, estime de son côté que la date de fondation de *Madjapahit* doit remonter à une époque plus ancienne que la fin du XIII^e siècle, et nous nous rangeons à son avis. Dans ses précieuses *Notes sur les pays malais, compilées d'après les sources chinoises*, M. Groenveltdt de Batavia nous a appris, en effet, « qu'en l'année 1293, une expédition chinoise envahit Java, par ordre de l'empereur Chi-Tsou-Koubilaï-Khan, le premier souverain de la dynastie mongole, et que deux grandes batailles furent livrées sur le sol de Java, la première dans le delta de Sourabaya, près de l'embouchure du Kediri, et la seconde sous les murs de *Madjapahit*. Victorieux dans ces deux batailles, les Chinois restèrent environ quatre mois en Java, et s'en retournèrent au bout de ce temps, chargés d'un riche butin ».

Les chroniques malaises ne contiennent malheureusement aucune date, mais il est parfois possible de fixer très approximativement, à l'aide de synchronismes, le temps où se passèrent les événements qu'elles rapportent. Ainsi l'on sait que le célèbre voyageur arabe Ibn Bathoutah visita la cour de Samoudra et celle de Pasey (en Sumatra) en 1345 ou 1346, sous le règne du sultan Melek el Tlahir, et l'*Histoire des rois de Pasey* (*Hikâyat radja Pasey*) nous raconte comment, sous le sultan Ahmed, petit-fils de Melek el Tlahir, le pays de Pasey tomba au pouvoir du roi de *Madjapahit*. C'est donc dans la seconde moitié du XIV^e siècle que dut avoir lieu cette conquête, à la suite d'événements tragiques racontés longuement par l'auteur de l'*Hikâyat radja Pasey*, et que nous nous contenterons de résumer ici :

Toun Abd el Djelil, second fils du sultan Ahmed, roi de Pasey, était admirablement beau. A la vue de son portrait, la princesse Radèn Galouh Gamarantchang, fille du roi de *Madjapahit*, en tombe éperdûment éprise. Avec l'agrément du roi son père, elle part pour Pasey sur un navire chargé de trésors et splendidement décoré. Mais au bruit de son arrivée, le sultan Ahmed poussé par la jalousie et par ses instincts criminels, se hâte de faire périr son fils Abd el Djelil ; il ordonne qu'on jette son cadavre à la mer, dans les eaux de Djambou

Ayer, tout près de Pasey. La princesse, à la nouvelle de cet horrible événement, éclate en sanglots et s'écrie : « O Seigneur ! ô mon Dieu ! faites-moi mourir, je vous en prie ! Engloutissez mon navire dans cette mer de Djambou Ayer qui a vu périr mon bien-aimé ! Faites, je vous en conjure, que je me rencontre avec Toun Abd el Djelil ! » Et, par la volonté de Dieu le Très-Haut, le navire qu'elle montait fut englouti dans la mer avec elle.

La flotte qui avait accompagné la princesse revint alors à la terre de Java. En apprenant l'affreuse nouvelle, le roi et la reine de *Madjapahit* fondirent en larmes ; oppressés de sanglots, ils perdirent l'un et l'autre connaissance. Revenu de son évanouissement, le roi fit rassembler immédiatement une grande flotte qui cingla vers Pasey, sous le commandement du *Senapati Englâga* (1). Après de nombreux combats, dont le dernier dura trois jours et trois nuits, le féroce sultan Ahmed fut vaincu et perdit son royaume. Les troupes de *Madjapahit* mirent à la voile pour revenir dans leur pays, célébrant leur victoire par des acclamations et des cris de triomphe. Après avoir navigué pendant un certain temps, elles arrivèrent à *Djambi* et à *Palembang*, et s'y arrêrèrent. Ces deux villes livrèrent leurs armes et payèrent tribut. Le *Senapati Englâga*, de retour à *Madjapahit*, présenta à son Souverain les richesses et les armes prises à *Djambi* et à *Palembang*, comme tribut provenant de ces deux pays (2). Quant aux prisonniers de guerre amenés de Pasey, ils eurent la permission, sur l'ordre du roi, de s'établir en la terre de Java, partout où cela leur fit plaisir.

Quelque temps après, le roi de *Madjapahit*, révééré par toute la terre de Java, résolut une nouvelle expédition plus importante encore que la première. La flotte comptait six cents bâtiments, avec trois commandants généraux choisis par le souverain. C'étaient *Temonggong Matchan Nagara*, *Démang Singa Perkouâsa* et *Senâpati Englâga* (3).

(1) C'est le titre, en javanais, du généralissime des armées de terre ou de mer.

(2) D'après Marsden (*History of Sumatra*), p. 362, le langage du roi de Palembang et de sa cour est le javanais, et les chefs du gouvernement, ainsi qu'une grande partie des habitants de la ville sont originaires de Java.

(3) Le *Temonggong*, à la cour des rois malais et javanais, est un des grands dignitaires de la couronne ; *Matchan nagara* signifie « tigre du pays ».

Le *Démang* est un chef de district, et *Singa perkouâsa* signifie « lion fort, vaillant ».

Quant au *Senapati Englâga*, ce titre qui désigne généralement le général commandant en chef d'une armée, est composé de *sena* (intrépide) *pati* (la mort) et *anglâga* (dans la bataille), c'est-à-dire intrépide jusqu'à la mort dans la bataille.

Ils soumirent tous les pays dénommés ci-dessous, et dont voici la liste, tracée en suivant pas à pas le texte de l'auteur malais de l'*Hikâyat râdja Pasey* :

<i>Houdjong Tânah.</i>	<i>Negri Poulo Tinggi.</i>
<i>Negri Tambâlan.</i>	<i>Negri Pemanggilan.</i>
<i>Negri Siyâtan.</i>	<i>Negri Karimâta.</i>
<i>Negri Djamâdj.</i>	<i>Negri Bilitong.</i>
<i>Negri Bangôran.</i>	<i>Negri Bangka</i>
<i>Negri Sarâsan.</i>	<i>Negri Lingga.</i>
<i>Negri Souwâbi.</i>	<i>Negri Riou.</i>
<i>Negri Paulo Lâout.</i>	<i>Negri Bintan.</i>
<i>Negri Tiyouman.</i>	<i>Negri Boulang.</i>

Après cela, la flotte passa à la côte de la terre ferme (1), soumettant au tribut :

<i>Negri Sambas.</i>	<i>Negri Bandjar Masin.</i>
<i>Negri Mampawa.</i>	<i>Negri Pâsir.</i>
<i>Negri Soukadana.</i>	<i>Negri Koutei.</i>
<i>Negri Kôta Waringin.</i>	<i>Negri Beroumak.</i>

Dans une troisième expédition, la flotte mit de nouveau à la voile, et se dirigeant vers l'Est, elle cingla vers :

<i>Negri Bandân.</i>	<i>Negri Karantouk.</i>
<i>Negri Sirân.</i>	

Toutes ces terres à l'Est avaient été autrefois tributaires du roi de *Madjapahit* ; elles furent de nouveau soumises à payer tribut. Enfin la flotte revint en rangeant :

<i>Negri Bîma.</i>	<i>Negri Bâli.</i>
<i>Negri Sambâwa.</i>	<i>Negri Belambangan.</i>
<i>Negri Selaparang.</i>	

Après ces expéditions la flotte tout entière arriva à *Madjapahit*. Les chefs présentèrent au roi les tributs et les offrandes, en quantité

(1) L'auteur malais appelle ici : *terre ferme*, la grande île de Bornéo, de même que les Javanais appellent *tanah Jawah* (terre de Java), l'île de Java, et les Malgaches *Tany be* (grande terre) l'île de Madagascar. Les pays de Sambas, Mampawa, Soukadana, Kôta Waringin, Bandjarmasin, Pasir, Koutei et Beroumak sont situés sur les côtes de l'île de Bornéo.

si considérable qu'il serait impossible de les énumérer. Il y en avait de toutes sortes et de toutes couleurs : objets en or et en argent, pierres précieuses, armes, étoffes, espèces monnayées, cire, nids d'oiseaux, nattes de rotins et bannes en si grand nombre, qu'il était impossible de les compter.

Le prince était renommé pour son amour de la justice, et dans ce temps là, le pays était prospère, la population était très nombreuse, et les vivres partout abondants. C'était une allée et une venue continues des gens des contrées tributaires. Il serait impossible de dire tous ceux qui venaient des royaumes d'outre-mer, aussi bien que de l'intérieur de la terre de Java, tant ceux de la mer occidentale, que ceux de la mer orientale, et ceux de la côte qui longe la mer du Sud. Tous venaient en la présence du roi, apportant leurs tributs et leurs offrandes. Ceux de l'Est venaient de Bandân, de Sirân et de Karantouk, chacun avec ses offrandes. C'était de la cire, c'était du bois de santal, c'était du baume, c'était de la cannelle, c'étaient des muscades, c'étaient des clous de girofle par monceaux, et aussi beaucoup d'ambre et de musc (1).

Dans la ville de *Madjapahit* se pressait une population considérable, on y entendait continuellement le bruit des tambours et des gongs. Il y avait une foule de bateleurs jouant sur toutes sortes d'instruments de musique, les airs les plus joyeux. On y voyait une variété infinie de jeux et de spectacles : théâtres de fantasmagorie, théâtres de marionnettes, représentations dramatiques avec acteurs masqués, chœurs de danseuses, et magiciens habiles. Nuit et jour, la ville était en fêtes et réjouissances, les vivres y abondaient, et des visiteurs, en nombre incalculable, y affluaient de toutes parts ».

Tel est le riant et brillant tableau tracé par l'auteur de l'*Hikâyat radja Pasey*, de la puissance et de la prospérité de *Madjapahit*.

Cette ville moins ancienne que plusieurs autres capitales de Java, les avait toutes éclipsées, à cette époque, et s'était élevée au premier rang. D'après Raffles (*History of Java*, t. II, p. 86),

(1) Quand même les îles de *Bandân* et de *Ceram* ne seraient pas nominativement désignées dans la liste donnée plus haut, on serait autorisé à conclure de ce passage de l'*Hikâyat radja Pasey*, que les Moluques faisaient partie des pays tributaires de *Madjapahit*.

la connaissance des sciences et des arts dans l'île, avait dû atteindre son apogée vers le VI^e ou le VII^e siècle de notre ère, et les Annamites, dans leurs annales, ont enregistré le souvenir d'expéditions maritimes, et de l'envahissement des côtes indo-chinoises par les Malais et les Javanais, dans le courant du VIII^e siècle.

Voyons maintenant ce que dit de *Madjapahit* le livre des chroniques nationales des Malais, le *Sadjarah malayou*, composé en 1021 de l'hégire, ou 1613 de notre ère.

Au chapitre II, l'auteur raconte qu'au pays de Palembang, en Sumatra, régnait autrefois un radja puissant, du nom de *Demang Lebar Daoun*, qui descendait d'un roi de l'Inde. La contrée qui lui était soumise était arrosée par le *Mouaratatang*, et son affluent, la *Songay Malayou* (rivière Malayou). Près de la source de cette dernière rivière s'élève la montagne de Sagantang Maha Mirou, montagne sacrée pour les Malais, car c'est là le berceau de leur race. *Sangsapourba* (1), le chef de ce pays descendait, d'après notre chronique, d'Alexandre le Grand et d'une princesse de l'Inde. Par son mariage avec Ouann Sondari (2), fille de Demang Lebar Daoun, il devint roi de Palembang. C'était un prince colonisateur; il quitta bientôt Palembang, et naviguant vers le sud, il arriva après six jours et six nuits à *Tandjong poura*, au pays de Java. Il s'y fit proclamer roi. Bientôt on apprit à *Madjapahit* qu'un prince descendu de la montagne Sagantang Maha Mirou, se trouvait à Tandjong poura, et le batara vint l'y visiter. A cette époque, le batara était un roi très puissant et de très haute extraction, descendant de Poutra Samara Ninggrat (3). Sangsapourba le

(1) *Sangsapourba*, nom qui se compose de trois mots de la langue kâwi (ancien javanais) de *sang*, qui se place devant les noms des princes et des hauts personnages, de la particule *sa* qui se place également devant les noms, avec le sens de " tout, entier " et de *pourba* ou *pourwa*, qui signifie " puissant, fort ".

(2) *Sondari* est le nom, en javanais, d'une sorte d'arbalète ou de harpe éolienne qui, attachée à une branche d'arbre et mue par le vent, produit un son imitant le gazouillement des oiseaux.

(3) *Poutra Samara Ninggrat*. Ce nom ou titre vient du Kâwi, où *Poutra* signifie " enfant de prince, prince " et *Ninggrat*, " terre, pays. " *Samara* ou *Sapara* une " portion, une partie ",

reçut gracieusement, et lui donna en mariage sa fille Tchondra Devi, dont la sœur aînée avait été mariée au roi de Chine. Après son mariage, le batara retourna à *Madjapahit*, et c'est de ce mariage que sont descendus les rois de *Madjapahit*.

A Tandjong Poura, Sangsapourba laissant un de ses fils pour lui succéder, passa dans l'île de Bintan, y plaça un autre de ses fils, Sang Nila Outama, sur le trône, et devint roi lui-même à Menangkabau (1), après avoir délivré le pays d'un énorme serpent, le fameux et légendaire Sakatimouna.

C'est de Sang Sapourba que descendent toutes les générations de rois qui ont régné à Pagar-rouyong. Son fils, Sang Nila Outama (2), quitta bientôt son petit royaume de Bintan, et s'en alla fonder au pays de Tamasak, la ville de Singapour. Il y régna pendant de longues années, sous le nom de Sri-Tri-Bouwâna.

Au chapitre V, on lit que le batara (3) de *Madjapahit* avait eu de Tchondra Devi (4), fille de Sangsapourba, deux fils ; le premier nommé *Radèn Enou Martawongsa* (5), devint roi de *Madjapahit*, et le second nommé *Radèn Emas Pamèri* (6), devint également roi dans *Madjapahit*, car, dit le chroniqueur, « *Madjapahit* est un pays de grande étendue ».

Dans ce même chapitre V, on rapporte qu'une armée javanaise vint attaquer Singapour, mais sans succès. Elle fut obligée de s'en retourner sans avoir pu triompher de l'énergique résistance des habitants.

Au chapitre X, est racontée l'histoire de la conquête de Singapour par les Javanais de *Madjapahit*, introduits traîtreusement dans le fort, par la trahison du ministre Sang Rand-

(1) Ce nom d'origine javanaise signifie « victoire du buffle », et rappelle un combat célèbre raconté par les chroniqueurs malais.

(2) Ce nom ou titre, est formé de trois mots de la langue kawi. *Nila* signifie « bleu foncé », et *outama* « parfait ».

(3) Le titre de *batara* que portaient les souverains de *Madjapahit*, vient du sanscrit, et signifie Seigneur, divinité, dieu.

(4) *Tchondra Devi* = Lune-déesse.

(5) *Radèn* (prince) ; *Enou* (voie) ; *Marta* (qui soulage, qui rend heureux) ; *Wongsa* (la famille).

(6) *Radèn* (prince) ; *Emas* (or) ; *Pamèri* (porté en cérémonie).

jouna Tapa, qui se vengea ainsi de la mort ignominieuse de sa fille que le roi avait fait empaler.

Au chapitre XIV, le batara de *Madjapahit* meurt sans enfant mâle, laissant une fille nommée *Radèn Galouh Wi Kousouma* (1). Celle-ci, grâce à l'appui du premier ministre de son père, monte sur le trône. Elle s'éprend d'amour pour un jeune homme, fils du roi de Tandjong Poura, descendant des anciens rois de Sagantang Maha Mirou, et l'épouse.

De ce mariage naît une fille d'une beauté merveilleuse, *Radèn Galouh Tchondra Kirana* (2). Le fameux sultan Mansour Chah, de Malâka, vient à la cour de *Madjapahit* demander la main de la jeune princesse, et l'obtient. Les fêtes de son mariage durent quarante jours et quarante nuits.

Le chapitre XXIII fournit la dernière mention de *Madjapahit*. On y rapporte la fin tragique de *Radèn Galang*, fils du sultan Mansour Châh, de Malâka, et de la princesse *Radèn Galouh Tchondra Kirana*, de *Madjapahit*. Ce jeune prince mourut transpercé par le kriss d'un homme qui courait l'amok ; mais Mansour Châh avait d'autres fils, et notamment Padouka Meniyamout qu'il avait eu de la princesse Hang Lipô, la fille du roi de Chine.

Je trouve dans les *Notes sur les pays Malais, compilées d'après les sources chinoises*, par M. Groeneveldt, qu'en l'an 1410, Palembang était encore sous la dépendance du batara de *Madjapahit*, mais que le sultan de Malâka prétendait fausement avoir reçu de l'empereur de Chine l'autorisation d'en réclamer la possession. L'empereur informé, écrivit au batara une lettre ainsi conçue : « Quand dernièrement l'eunuque Wou-Pin revint ici, il rapporta que vous aviez traité les ambassadeurs impériaux de la manière la plus respectueuse. Mainte-

(1) *Radèn Galouh Wi Kousouma*. — *Galouh* en kawi, est un synonyme de *Radèn*, et signifie princesse ; *Wi* signifie « excellente, éminente », et *Kousouma*, « fleur ».

(2) *Radèn Galouh Tchondra Kirana*. — *Tchondra* signifie lune, et *Kirana* s'entend en kawi, de la sculpture, de la gravure et de la ciselure, plus généralement de l'art plastique ; *Tchondra Kirana* pourrait signifier : image de la lune.

nant je viens d'apprendre que le roi de Malâka a réclamé de vous le pays de Palembang, et que vous avez été fort étonné, craignant que cela eût été fait par ma volonté. J'agis toujours avec stricte droiture, et si je l'avais autorisé à se conduire ainsi, certainement je lui aurais envoyé un ordre formel. Ainsi donc, vous n'avez aucun motif de crainte, et si de méchantes gens se servent de fausses prétentions, vous ne devez pas les croire à la légère. »

En 1436, des ambassadeurs de *Madjapahit* étant allés à la cour impériale, en revinrent porteurs d'une lettre de l'empereur de Chine ; elle était adressée au batara, et ainsi conçue : « Vous, ô Roi, vous n'avez jamais manqué d'accomplir le devoir d'envoyer le tribut au temps où régnaient mes prédécesseurs, et maintenant que je suis parvenu au trône, vous avez encore envoyé des ambassadeurs à ma Cour. Je suis pleinement convaincu de votre sincérité, etc. »

Cette suprématie de la Chine qui s'affirme si nettement ici, paraît avoir été généralement admise sans opposition par les rois malais et javanais de la presqu'île de Malâka, de Sumatra et de Java. Jusqu'à la fin du XV^e siècle, les empereurs de la Chine n'avaient jamais douté que le premier rang parmi les souverains de la terre leur appartînt, en fait et en droit. « *Tiadalah radja didalam alam ini yang terlébéh besar daripada Kita* (1). (Il n'y a pas de roi dans ce monde qui soit plus grand que Nous!) Voilà ce qu'écrivait l'empereur au sultan de Malâka, Mansour Châh, son allié. Mais avant la fin de ce siècle, des signes précurseurs d'un monde nouveau apparaissaient déjà à l'horizon ; le vieux monde de l'Extrême-Orient était ébranlé, Java était inondé sous le flot musulman, Madjapahit tombait pour ne plus se relever. En 1478 de notre ère, sonnait l'heure de la destruction de la glorieuse métropole javanaise.

(A continuer).

ARISTIDE MARRE.

1 Voir chapitre XV du *Sadjarah malayou*.

LE

BAITĀL PACCĪSI

CONTES HINDIS.

VII

Le vêtala dit : « ô roi ! ô héros Vikramājī (1) ! il y a une ville nommée Chûrâpour (2), dont le roi s'appelait Chûrâman (3). Celui-ci avait un guru du nom de Dévasvāmī (4), dont le fils s'appelait Harisvāmī (5). Ce dernier était d'une beauté égale à celle du dieu de l'amour ; dans ses préceptes il égalait Brhaspati (6), et sa fortune était semblable à celle de Kuvêra (7). Aussi un brâhmane lui donna-t-il sa fille appelée Lāvanyavatī (8) : entre ces deux êtres régnait une affection profonde.

On était dans la saison des fortes chaleurs ; et pendant la nuit les deux époux étaient montés sur la terrasse de leur demeure (9) et dormaient privés de sentiment : le voile, qui couvrait la figure de la femme, s'était par hasard déplacé. En

Cette septième histoire correspond à la douzième du texte.

(1) Skr : non vaincu en courage (vikrama, ajita).

(2) *Cûrâpour* — ville du sommet, de la cime (Skr. *cûḍa*, sommet, cime).

(3) *cûrâman* — qui porte la *cûḍā*, mèche de cheveux qu'on laisse au sommet de la tête, lors de la tonsure.

(4) *dēvasvāmī* — Skr. : le roi des dévas (*dēva-svāmin*).

(5) *harisvāmī* — Skr. : le maître de hari.

(6) (7) *vr̥haspati*, *kuvēra* — Le 1^{er} est le nom d'Agni, le 2^e est le nom du dieu des richesses.

(8) *lāvanyavatī* — douée de charme, de beauté (Skr. : *lavanya* — charme, beauté).

(9) *cāubārā* — qui a quatre portes ou quatre fenêtres.

ce moment, un Gandharva voyageait dans les airs sur un char céleste (1). Tout à coup ses yeux se dirigent sur elle, et aussitôt il fait descendre son char ; puis il y dépose la jeune femme et s'envole. Au bout de quelque temps, le brâhmane se réveille, mais il ne trouve plus sa femme. Alors, tout perplexe, il descend de la terrasse, et se met à chercher son épouse dans toute la maison. Ses recherches étant même dans sa maison restées infructueuses, il se met à parcourir en tous sens chaque rue, chaque ruelle de la ville (2) ; mais il ne peut la trouver. « Qui donc a pu s'emparer d'elle, se dit-il, et dans quel lieu est-elle partie ? »

Enfin, voyant qu'il échouait dans toutes ses démarches, et perdant tout espoir, il retourna dans sa demeure, où il fit entendre ses lamentations, et où il voulut faire de nouvelles recherches ; mais il n'y trouva point sa femme. Quand chez lui son œil errait sur tous les objets sans voir la jeune femme, alors (son esprit) était sans repos, et (son cœur) rempli d'inquiétude (3), et, dénué de toute volonté, il s'écriait : « hélas ! mon cœur aimé ! hélas ! mon cœur aimé ! » et il l'appelait à haute voix. Cette séparation remplissant (de plus en plus) son cœur d'une grande détresse, il abandonna ses affaires domestiques, éloigna de son cœur toute passion, et, après avoir attaché (autour de ses reins) son langotî (4), après s'être frotté le corps de cendres (5), et s'être muni de son chapelet (6), il quitta la

(1) *bimân* (hind.) — char, qui transportait les dieux à travers les espaces célestes.

(2) *galî galî, kūcaḥ kūcaḥ dhūṇḍhā phirā* — il tourna en cherchant chaque rue, chaque ruelle.

(3) *nihāyat becāinī āur bekālī sē* — m.-à-m. par suite de son anxiété et de son inquiétude. Les deux mots *becāinī* et *bekālī* veulent proprement dire : l'état d'être sans repos — *bē* est le préfixe négatif persan.

(4) *laṅgōṭī* — Pièce de toile, d'environ deux pieds de long sur six à huit pouces de large, qui sert à cacher les parties naturelles : elle passe entre les jambes et les deux bouts en sont rattachés à la ceinture par devant et par derrière.

(5) *bhabhūt* — Skr. cendre faite avec la bouse de vache.

(6) *mālā* — Skr. Ce mot veut dire : une rangée, une série, et par suite guirlande, collier, chapelet.

ville pour aller en pèlerinage. (1) Il allait de villes en villes, de villages en villages, en faisant pénitence.

Un jour, il arriva dans une ville dans le temps de la troisième heure (2). En proie à une faim extrême, il se fit un plat (3) avec des feuilles de *dhak* (4), et l'ayant placé sur sa main, il entra dans la maison d'un brâhmane, en lui disant : « Fais-moi l'aumône de la nourriture. Quand un homme est amoureux, alors il ne pense plus à la vertu, à la caste ; il ne songe pas à chercher ce qui peut apaiser sa faim et sa soif, et il mange ce qu'il trouve. »

Le brâhmane, à qui l'on demandait ainsi l'aumône, prend le plat, entre dans sa maison et le rapporte plein de riz au lait (5). Le voyageur prend le plat et va sur le bord d'un étang (6) : là s'élevait un arbre (7) un figuier (8), sur la racine duquel il dépose son plat, puis il va se laver la bouche et les mains dans l'étang (9).

Or (au moment même où il se purifiait) sortit de la racine de cet arbre (10) un serpent noir, qui vint en se glissant placer sa gueule sur ce plat et qui l'infesta tout entier de poison. Mais, comme il ignorait cette circonstance et que sa faim devenait excessive, à peine fut-il de retour qu'il mangea aussitôt son riz au lait. Le poison fit tout de suite son œuvre (11). (Le malheureux) alla trouver le brâhmane et lui dit : « Tu m'as donné du poison, et c'est par toi que je vais mourir. » Après ces paroles,

(1) Dans le texte : *tirtha* — étang sacré. Skr.

(2) M.-à-m dans le temps de deux fois trois heures — *dōpaharkē samāin* (dō-deux — *pahar* — mot persan, signifiant une veille de trois heures de jour ou de nuit.

(3) *dāunā* — plat que l'on se fabrique avec une feuille d'arbre repliée.

(4) *dhak* — espèce d'arbre.

(5) riz au lait *khīr*.

(6) *talab* — étang (mot persan). Ne pas conf. avec *tirtha* (mot Skr.) qui est un étang sacré.

(7) arbre — *darḥhat* — mot arabe. Cf. avec le mot Skr *vrksha*, qui est employé plus bas avec le même sens.

(8) Figuier indien — *baḍ*.

(9) Ici est employé un mot Skr. *sarōvar*, grande pièce d'eau (*sāras-vara*).

(10) arbre, *vrksha*.

(11) Dans le texte : *monta*, *caḍha*.

il se retourne, tombe et meurt. Le brâhmane, en le voyant mort, chasse sa femme de sa maison, en lui disant : « Toi qui tues les brâhmanes, hors d'ici ! va-t'en ! »

Ayant ainsi parlé (1), le vêtala dit : « ô roi ! parmi ces personnes, quelle est celle qui a commis le péché du meurtre d'un brâhmane ? » Le roi répondit en ces termes : « le poison se trouvait dans la bouche même du serpent : il n'a donc pas été coupable ; le brâhmane a fait une aumône, en voyant devant lui un affamé : lui aussi n'est pas coupable ; (quant au voyageur), il a mangé le riz au lait, sans savoir qu'il y eût du poison (2) : il n'est pas coupable non plus. En un mot, parmi ces personnes, celle à qui l'on pourra attribuer le crime, celle-là sera criminelle. »

A ces paroles, le vêtala alla se suspendre à son arbre, et le roi, étant venu après lui, l'ayant fait descendre, l'ayant lié et placé sur son épaule, partit (3).

VIII

Le vêtala dit : ô roi ! il y avait une ville nommée Candrahṛdaya (4), dont le roi était Raṇadhīra (5). Dans cette ville vivait un marchand nommé Dharmadhvaja (6), dont la fille, qui s'appelait Çôbhani (7), était fort belle. Plus elle avançait en âge, plus sa beauté devenait supérieure à celle des autres jeunes filles.

Dans la ville des vols se commettaient journellement pendant

(1) *itnī bat sunā* — au lieu de *sunā* (3^e pers. sing. ou part. passé) il faudrait *sun* (Gérondif : ayant entendu) ; mais il ne faut pas même *sun*, il faut *kaḥ* : *itnī bat kaḥ* — ayant dit ces paroles. Car il est évident que c'est le vêtala qui vient de raconter l'histoire et que c'est le roi qui écoute et qui va être forcé de répondre à une question habile du démon.

(2) m.-à-m. avec l'action de ne pas savoir — *añjānē* — (qu'il y avait du poison).

(3) Ne pas oublier que le vêtala est dans le cadavre et que le roi porte celui-ci avec le vêtala sur son dos, et non pas le vêtala seul, comme le dit le texte.

Cette huitième histoire correspond à la treizième du texte.

(4) *candrahṛdaya* — cœur de candra (Skr.)

(5) *raṇadhīra* — Skr. puissant dans la bataille.

(6) *dharmadhvaja* — Skr. symbole, marque du devoir.

(7) *çôbhani* — celle qui a l'éclat, la splendeur, la beauté ; celle qui est un lotus (Skr. *çôbhana*).

la nuit. Quand les riches marchands furent fatigués de ces rapines, ils se rendirent tous ensemble auprès du roi et s'écrièrent : « ô grand roi ! une grande oppression (1) pèse sur la ville grâce aux voleurs ; maintenant nous ne pouvons plus y rester. » « Ce qui est fait est fait (2), leur dit le roi ; mais désormais nous n'éprouverons plus d'ennui ; je vais faire tous mes efforts pour arriver à ce but. » Ayant ainsi parlé, le roi fit appeler beaucoup d'hommes, qu'il chargea de la surveillance de la ville, après leur avoir expliqué comment ils devaient s'y prendre pour opérer cette surveillance la nuit ; enfin on leur donna cet ordre : « partout où vous atteindrez les voleurs, tuez-les sans jugement (3). »

Ces hommes commencèrent donc à remplir (toutes les nuits). leur devoir de préserver la ville ; mais, malgré leurs efforts (4), les vols continuèrent. Aussi les riches marchands (5) revinrent tous ensemble auprès du roi, auquel ils présentèrent leur requête : « ô grand roi ! des gardes ont été envoyées par vous dans la ville, mais aussitôt les voleurs n'ont plus été rares, et, même le jour, des vols ont été commis. » Le roi leur dit alors : « Vous pouvez vous retirer ; moi, je sortirai pour exercer sur la ville une surveillance de nuit et de jour. » Les marchands prirent alors congé du roi et rentrèrent chacun dans leur maison.

Quand la nuit fut venue, le roi seul, armé d'un bouclier et d'un sabre, comme un fantassin, se mit à faire la garde de la ville. Au moment où il regardait devant lui, un voleur, placé bien en face, allait s'éloignant. Le roi, l'ayant aperçu, cria : « Toi, qui es-tu ? » « Moi, je suis un voleur », dit-il. Le roi

(1) oppression, injustice, extorsion *zulm* (mot arabe).

(2) Ce qui est fait est fait — *khāir jō huā sō huā*. Maxime tout orientale. M.-à-m. : ce qui (est) étant bien, cela (est) étant bien (*khāir* — mot arabe).

(3) *binā pūchē mār dālō* — m.-à-m. terrassez sans interrogatoire.

(4) malgré leurs efforts — *us par bhī* — m.-à-m. : sur cela même, c.-à-d. malgré cela. Il y a un peu d'obscurité dans ce membre de phrase.

(5) *sāhūkar* — banquier. Plus haut est le mot *māhājan*, que nous avons traduit par riche marchand. Nous croyons qu'il vaut mieux traduire ici de même par riche marchand, comme plus haut, d'autant plus que les voleurs devaient s'attaquer à tous les riches marchands, et non aux banquiers seuls.

lui réplique alors : « Moi aussi je suis un voleur. » En entendant ces paroles, notre homme dit tout joyeux : « Venez donc avec moi ; nous allons nous unir pour commettre un vol. » Ayant ainsi pris tous deux cette résolution, le roi et le voleur parlèrent de choses et d'autres, et ils entrèrent dans un quartier de la ville, où ils commirent des vols dans plusieurs maisons ; et, chargés de richesses et de marchandises (1), ils allèrent en dehors de la ville ; enfin, s'étant approchés d'un puits, ils y descendirent, et arrivèrent ainsi dans la cité du Pâtâla (2). Le voleur, laissant debout le roi à sa porte, prit les richesses et les marchandises, et rentra dans sa maison. Au même moment sortait de sa demeure une servante qui, ayant vu le roi, s'écria : « ô grand roi ! comment êtes-vous venu ici avec ce corrompu ? Vous avez la chance que ce voleur ne puisse encore revenir ici-même ; quant à vous, fuyez en courant jusqu'à votre maison ; sinon, dès qu'il sera de retour, il vous tuera. » « Mais je ne connais pas la route, lui dit alors le roi : vers quel endroit faut-il me diriger ? » La domestique montra la route qu'il devait suivre au roi, lequel retourna dans son palais.

Le lendemain, le roi, accompagné de toute son armée, suivit la route de ce puits, et entra dans la ville du Pâtâla ; puis il cerna entièrement la maison du voleur, pour s'emparer de celui-ci ; mais notre homme était sorti par une autre issue. Ce dernier se hâte alors d'aller trouver le maître de cette ville, qui est un démon, auquel il présente sa requête : « Un roi est venu ici et il est monté sur ma maison pour me tuer. En ce moment, accordez-moi votre appui ; sinon, je quitterai votre ville pour aller dans une autre (3). » Au récit de cette aventure, le râkshasa tout joyeux s'écria : « Tu viens m'apporter maintenant une bonne occasion de manger et tu me causes une joie extrême. » Ayant ainsi parlé, le démon se dirige vers l'endroit,

(1) *māl matā* — Des richesses et des marchandises.

(2) *pātāla* — les régions infernales.

(3) *nahīñ tumhārō purī kâ bās chōḍ āur nagar mēm jā bastā hūm* — Phrase compliquée. M.-à-m : sinon, ayant abandonné la route de la ville de vous, je suis subsistant étant allé dans une autre ville.

où le roi avec son armée cernait la maison (1), et il commence à dévorer les hommes et les chevaux. Le roi, apercevant la forme de ce démon, prend la fuite, et tous les hommes qui s'enfuient alors comme lui échappent au désastre ; quant à ceux qui restent, ils sont dévorés par le démon.

Pendant que le roi fuyait tout seul, il fut rejoint par le voleur, qui lui cria : « Toi, un rājaputra, tu fuis loin du combat ! » A ces paroles, le roi aussitôt se redresse (plein de fierté). Les deux hommes sont face à face et ils commencent la lutte. Le roi finit par triompher, et, après lui avoir lié les mains derrière le dos, il le conduit dans sa ville. Puis il le fait baigner, le couvre de beaux vêtements, et, l'ayant fait monter sur un chameau, il fait annoncer la nouvelle dans une proclamation aux habitants et fait en même temps faire au voleur le tour de toute la ville (2). Au même instant l'ordre est donné de dresser un pieu pour l'empaler. Tous les gens, qui le voyaient, s'écriaient : « Par ce voleur la ville entière a été mise au pillage, et maintenant le roi le condamne à l'empalement. »

Lorsque (dans la promenade qu'on lui faisait faire autour de la ville) le voleur arriva auprès de la maison du marchand Dharmadvaja, alors la fille de celui-ci, qui avait entendu le bruit de la proclamation, demande à sa domestique d'où venait ce bruit du tambour (3) qui résonnait. « C'est, répond-elle, pour ce voleur qui commettait tant de méfaits dans notre

(1) maison — *havēli* (mot arabe). Le plus souvent dans ces contes on se sert du mot hindoustani *ghar* (maison).

(2) *phir uskō nihavā dhulvā, acchē acchē bastar paharā, ēk āñt par vihlā, āhañdhōriyā sāth kar, sārī nagarī kē phērnē kō bhējā*. — Nous avons donné toute la phrase, parce qu'il y est question d'une punition toute particulière et théâtrale au premier chef, qui porte la marque de l'Orient. Dans certaines punitions, on faisait monter le patient non sur un chameau (*āñt*), mais sur un âne (*gadā*), et l'on disait : *gadhē par charhānā* (monter sur l'âne), pour exprimer l'action de recevoir cette singulière punition. Le coupable, avant d'être hissé sur l'âne, avait la face noircie, et il montait sur l'animal, la figure tournée vers la queue, et le cou enveloppé de souliers, de haillons etc., et dans cet équipage il était promené autour de la cité.

(3) bruit de tambour — *ḍōṇḍī* — C'est le bruit du tambour que frappe le crieur public ; c'est aussi la proclamation faite au bruit du tambour.

ville ; le roi s'en est emparé, et maintenant il le fait conduire (au supplice), où lui est réservé le pieu d'empalement. » A ces paroles, la jeune fille accourt aussitôt, et regarde ; mais, dès qu'elle a vu la beauté et la jeunesse du voleur, elle se sent prise d'amour pour lui. Elle va trouver son père, et lui dit : « Allez dans ce moment auprès du roi, et, après avoir délivré l'infortuné, amenez-le moi. » « Pourquoi laisserait-on en liberté sur ma demande, dit le marchand, un voleur qui a dépouillé la ville entière du roi et pour lequel toute une grande armée a été taillée en pièces ? » « Abandonnez toute notre fortune au roi, dit la jeune fille : alors il vous le laissera ; et vous, après avoir ainsi délivré ce malheureux, amenez-le moi ; et, s'il ne vient pas, moi aussitôt je perdrai la vie. »

Après avoir entendu ces paroles, le marchand alla trouver le roi et lui dit : « O grand roi ! veuillez accepter sur ma fortune cinq lacs de roupies (1), et veuillez en échange m'abandonner ce voleur. » « Par ce voleur, s'écria le roi, toute la ville a été dépouillée, et grâce à lui toute mon armée (2) a été taillée en pièces ; comment pourrais-je livrer cet homme ? » N'ayant pu conclure cette affaire avec le roi, le marchand revint dans sa maison privé de tout espoir et dit à sa fille : « Tout ce que mon devoir (me commandait de lui dire), je l'ai dit au roi, mais il n'a point accepté. »

Pendant ce temps, le voleur, à qui on avait fait faire le tour de la ville (3), était conduit au lieu (du supplice) où se dressait le pal. Le voleur, qui avait tout entendu, sourit d'abord (4), puis il se mit à pleurer en sanglotant. Au même instant, les gens (qui l'entouraient) le saisissent et le mettent sur le pal.

(1) *pāñc lākh rupayē mujh sē lījiyē* — *mujh sē* : venant de moi, de ma part. — Cinq lacs de roupies (500,000 f.). Le *lākh* (en Urdu et Dakhni) vaut 100,000 f., et le *dās lākh* (en urdu), *nijat* (en dakhni) vaut 1 million. Rappelons pour mémoire que le *karōr* (urdu et dakhni) vaut 10 fois plus (10 millions), et l'*arb* (urdu et dakhni) 10 fois plus (100 millions).

(2) armée — *lashkar* (mot persan).

(3) à qui on avait fait faire le tour de la ville — *nagarī kē phērē dīlvākar*. Le m-ā-m. est assez difficile — *dīlvākar* est le Gérond. de *dīlvānā*, causal de *dēnā*.

(4) sourit d'abord — *pahlē khilkhilākar hañsā* — d'abord sourit en riant tout bas. Il y a ici une onomatopée.

La fille du marchand, apprenant qu'il allait mourir, accourt sur l'emplacement (du supplice) pour être une satī (1). Là elle fait préparer un bûcher, s'y place dessus, puis, ayant fait arracher au pal le voleur, dont elle dépose la tête sur son sein, elle ne désire qu'une chose, à savoir qu'on la brûle avec (l'objet de son amour), et elle demande qu'on mette le feu au bûcher.

Près de là se trouvait par hasard la maison d'un démon-femelle ; elle en sortit rapidement, et dit à la fille du marchand : « O ma fille ! je suis contente de toi, qui as mis tant de hâte (à mourir avec lui) ; demande-moi ce que tu désires. » La jeune fille répondit : « O ma mère ! puisque tu es satisfaite de moi, donne en présent la vie à ce voleur. » « Il en sera ainsi », dit la femme-démon. Aussitôt, ayant apporté l'amṛta (l'ambroisie) du Pâtāla, elle accorda au voleur la splendeur (de la vie) (2).

Après avoir raconté cette histoire, le vêtala fit cette question au roi : « Veuillez m'expliquer pourquoi le voleur a d'abord souri, et pour quelle raison il a ensuite pleuré. » « Je sais, répondit le roi, la cause pour laquelle il a souri, et je connais aussi la raison qui l'a fait pleurer. Ecoute, ô vêtala ! cet homme s'est dit en lui-même : à celui qui pour moi donne au roi toute sa fortune, quelle protection pourrais-je offrir maintenant ? A cette pensée, il pleura. Ensuite, il songea en lui-même : au moment même où j'allais mourir, cette jeune fille s'est éprise d'amour pour moi ; la marche assignée aux événements par Bhagavan n'est nullement celle que l'on préfère (3). La beauté cause la destruction des familles ; la science fait une

(1) Une satī (une pieuse). C'est le premier nom qu'avait porté la femme de Īiva, lorsque, folle de douleur à cause de l'insulte faite à son époux par Dakṣha son père, elle s'était précipitée dans le feu du sacrifice ; et c'est en mémoire de cet amour et de cette abnégation que les femmes Indiennes, à la mort de leur époux, se jetaient dans les flammes. Les Anglais ont fait déjà beaucoup pour abolir cette coutume cruelle.

(2) *pātāl sē amṛt lā cōr kō jilā diyā* — (par elle), ayant apporté l'amṛta du pātāla, la splendeur (de la vie) fut donnée au voleur. — *jilā* est un mot arabe, qui a le sens de splendeur ; mais nous croyons qu'il veut mieux faire de *jilā* le gérondif du causal *jilānā* (faire vivre). Le causal est aussi *jivānā*.

(3) *bhagarān kī gati kuc jānī nahīn jātī* — m -ā-m. : la marche de Bhagavan n'est pas allant aimée beaucoup en quelque chose (en quoi que ce soit) *jānī* est persan.

race dégradée ; une femme rend l'homme stupide ; la saison des pluies fait pleuvoir sur la montagne (1). Ayant fait ces réflexions, le voleur sourit. »

Alors le vêtala s'en alla se suspendre à son arbre. Le roi marcha à sa suite ; et, l'ayant étendu (à terre), l'ayant lié comme un ballot, il le plaça sur son épaule et partit.

(A continuer.)

G. DEVÈZE.

(1) Ces pensées sont assez curieuses pour que nous les fassions suivre ici du texte : *kulakshanē kō dē lakshmī ; kulahīn kō dē bidyā ; mūrkh kō dē suñ-dar strī ; pahād par barsavē barshā* — Rem. le composé sanskrit *kulahīna*, race dégradée (kula, race — hīna, privé, dégradé, pp. de la rac. *hā*). Rem. aussi le comp. sanskrit *kulakshana* (destruction des familles).

LA RELIGION PERSANE

SOUS LES ACHÉMÉNIDES.

Plusieurs fois déjà j'ai signalé ce fait, incontestable à mes yeux, que les Achéménides, tout en professant la croyance au Dieu Ahuramazda de l'Avesta, ne reconnaissaient pas l'autorité religieuse de ce livre, n'en suivaient point toutes les doctrines. Les lettrés et prêtres parsis, persuadés de sa haute antiquité et de son extension sur toute la Perse primitive, n'ont point été satisfaits de cette constatation et se sont efforcés de démontrer le contraire. Ils n'ont nullement réussi, ce me semble, et, je pense bien qu'il ne me sera pas difficile de faire partager ma conviction à mes lecteurs.

La religion de l'Avesta se distingue par quelques traits qui en constituent l'essence et sans lesquels il n'y a plus de religion avestique ni zoroastrisme. Ces doctrines essentielles sont principalement ; 1° le dualisme qui admet à côté de l'Esprit du bien, Dieu créateur, auteur de tous les biens, un Esprit du mal, créateur de tous les maux, de tous les obstacles à la vie matérielle et morale, père du mensonge, de la rébellion, etc.

2° La croyance à certains génies, inférieurs au Dieu suprême il est vrai, mais doués cependant d'une puissance propre, qui en fait des dieux inférieurs. Tels sont les six Ameshaspentas, Mithra, Haoma et autres.

3° Les impuretés naissant de la condition des cadavres, du contact d'une chair morte et la défense d'ensevelir des cadavres.

Nous n'insisterons que sur ces trois points, car à eux seuls, ils suffisent pour tracer une ligne de démarcation tranchée entre la religion de l'Avesta et toute autre qui s'écarte de ses principes à ce triple point de vue. Évidemment celui qui

enterre des cadavres viole ouvertement les lois avestiques les plus importantes.

Or il en est ainsi, sans aucun doute, de la religion persane au temps des rois achéménides, et conséquemment leurs doctrines religieuses, quelles qu'elles fussent, ne s'appuyaient point sur l'Avesta. Notre première proposition ne sera pas difficile à démontrer d'une manière péremptoire.

1^{er} POINT. En ce qui concerne Cyrus, la chose est bien aisée. Les derniers textes découverts qui parlent de la conquête de Babylone nous montrent le Grand Roi se proclamant, lui-même, le fidèle des Dieux de la Chaldée. Or pour un zoroastrien, Merodach, Bel etc., étaient, sans contredit, des génies rivaux d'Ahuramazda, des dieux des nations considérés comme des dévas, des démons, par les Mazdéens avestiques. La proclamation de Cyrus l'eût constitué vis-à-vis de ses sujets, s'ils eussent été disciples de l'Avesta, un adorateur des démons, un *daevayaçna* maudit par le livre sacré. On ne peut supposer raisonnablement que Cyrus eût cru pouvoir échapper à l'œil soupçonneux de ses sujets zoroastriens et se proclamer *Daevayaçna* à Babylone sans que les Persans mazdéens eussent eu connaissance de cette apostasie.

Quant à Darius, les circonstances sont tout opposées. Dans les inscriptions de ce prince le monothéisme est encore plus accentué que dans les parties les plus pures de l'Avesta.

Pour lui il n'y a proprement qu'un seul Dieu par la volonté duquel tout se fait, tout est créé.

Baga vazraka Auramazdâ. « Le Dieu grand puissant est Ahuramazda. C'est lui qui a créé la terre, c'est lui qui a créé le ciel et l'homme. C'est lui qui a fait roi Darius, seul maître de peuples nombreux. Auramazda m'a donné son appui ; par sa volonté mon armée a vaincu l'ennemi. Tout ce qu'a été fait, je l'ai fait par la volonté, la grâce d'Aura mazda. » Ainsi parle Darius, proclamant ne rien devoir d'essentiel à tout autre qu'au Grand Dieu créateur.

Il reconnaît, il est vrai, des *bagas* ou génies inférieurs auxquels il demande seulement de concourir à l'action pro-

tectrice d'Ahuramazda : *Auramazdâ mâm pâtuv hadâ bagaibis' Vithibis'*. Qu'Ahuramazda me protège avec les bagas des clans. « Ahuramazda est le plus grand des bagas : » *Auramazdâ mathis'ta bagânâm*, il domine au dessus de tous les bagas.

Rien ne se fait que par sa volonté. *Vasnâ Ahuramazdahâ*. De la volonté des Bagas pas un mot.

On voit encore ici une différence radicale. Il ne s'agit nullement des *Ameshaçpentas* ni d'aucun *Yazata*, qu'un zoroastrien avesticole n'eût point manqué de citer, mais simplement des *baga* des Vith, êtres que ne connaît point le livre sacré du zoroastrisme. Ce *mathis'ta bagânâm* rappelle l'expression biblique *Magnus dominus, rex magnus super omnes deos*.

Des génies avestiques, Mithra et Anahita seuls apparaissent dans les inscriptions paléopersanes, et cela tardivement, sous les Artaxerxès Mnémon et Ochus.

2. Cette première différence, déjà suffisante pour séparer complètement les deux religions, devient presque une opposition si l'on considère la théorie dualistique.

La religion avestique a pour but premier de faire rejeter tout culte des dévas, de honnir Anromainyus, l'esprit du mal, de proclamer que tout mal, toute perversité et spécialement le mensonge vient de lui. C'est lui qui a troublé la création par la diffusion des maux physiques et moraux et qui la trouble encore constamment. C'est lui qui répand l'erreur et la tromperie, nul autre que lui n'en est l'auteur.

La mazdéen avestique doit le proclamer, pourchasser partout cet auteur du péché et le détester comme tel en toute occasion.

Or le langage des rois achéménides est tel que jamais un disciple de l'Avesta n'aurait pu le tenir. Jamais la moindre allusion n'est faite ni au mauvais génie, ni à aucun de ses satellites.

Les grandes inscriptions de Darius sont presque entièrement consacrées au récit des entreprises d'ambitieux révoltés contre le pouvoir divinement institué (*vas'nâ Auramazdâha*) et cherchant à tromper le peuple. Dans l'inscription H. l. 17.

ce grand roi supplie Auramazda de délivrer son peuple des invasions et de la stérilité. Ailleurs il exhorte ses successeurs à éviter le mensonge, à punir sévèrement les trompeurs ; il presse ses sujets d'observer les lois de la justice (Beh. IV. 38). Dans de semblables occasions, un zoroastrien ne pouvait manquer de faire remonter la responsabilité de ces maux au mauvais esprit et, dans les derniers cas surtout, de maudire la druje, instrument du mensonge. Or Darius n'en fait absolument rien. Bien plus, il n'attribue les rébellions incessantes qu'à la fourberie humaine, à celle des divers usurpateurs *Dahyâva imâ tyâ hamitriyâ abava draugad'is hamitriyâ akunaus' tyâ imaiy Kâram adurujiyas'a*. « Ces contrées qui devinrent rebelles, le mensonge les fit révolter ; c'est lui qui trompa le peuple. » Et cette sentence termine toute une série de récits où il est raconté comment tel ou tel usurpateur trompa le peuple (*adurujiya*) en se faisant passer pour le souverain légitime de l'une ou l'autre contrée soumise à l'empire persan. Il n'y a donc là que des tromperies humaines, et *drauga* n'est certainement pas la Druje avestique.

La langage de Darius exclut donc toute croyance à un esprit du mal ou du mensonge, d'autant plus que le roi persan termine cette énumération par ces paroles plus significatives que toutes les précédentes. « Toi, qui sera roi après moi, garde-toi fermement contre le mensonge (*haçâ draugâ dars'-am patipayauvâ*), juge sévèrement tout homme menteur. Comme pour ne laisser place à aucun doute, le même souverain ajoute, dans une inscription de son palais :

« Qu'Ahuramazda protège le pays contre toute armée ennemie, contre toute stérilité (mauvaise année), contre la tromperie. Qu'un ennemi n'envahisse jamais cette contrée, soit une armée, soit une année de stérilité, soit la tromperie. »

Ainsi Darius a beau parler et se répéter, dans les cas mêmes où la pensée de l'esprit du mal et du mensonge devait le plus se présenter à son esprit : jamais il n'y a fait la plus légère allusion ; il s'enonce au contraire comme s'il n'existait point à ses yeux.

Prétendre que ce silence obstiné est uniquement l'effet du hasard, cela n'est pas parler sérieusement.

3. Ces deux points solidement établis, il nous reste à examiner le troisième, le seul aussi qui ait fourni matière à une controverse sérieuse. Mais ici ce ne sont plus les inscriptions, c'est l'histoire qui doit nous fournir les éléments de la discussion. Posons donc la question avec netteté.

Il est absolument certain que la disposition disciplinaire la plus importante de l'Avesta est la défense d'enterrer les cadavres humains, de souiller la terre par le contact d'une chair morte provenant d'un homme. Le Vendidad presque tout entier est consacré à interdire l'enterrement et toutes les conséquences de la souillure du sol causée par les débris humains.

D'autre part il n'est pas sérieusement contestable que les Perses, au temps des rois Achéménides, ensevelissaient leurs morts dans la terre, sans crainte de la contaminer, et les sépultures des souverains de cette dynastie sont là pour attester un usage absolument contraire aux prohibitions avestiques les plus sévères et fondamentales.

Ce fait semble entièrement hors de conteste ; il a cependant été contesté avec chaleur par les docteurs parsis qui ne peuvent renoncer à l'idée d'un Cyrus et d'un Darius zoroastrien, avesticole.

Pour soutenir leur dénégation ils ont prétendu que les corps n'avaient point été enfouis en terre comme ceux des autres monarques de l'Asie, mais qu'on avait simplement enterré leurs ossements desséchés comme ceux des fidèles disciples de l'Avesta. Le code religieux, disent-ils, ne prohibe que l'enterrement des parties charnues. D'après les prescriptions du chapitre VIII du Vendidad, on doit exposer les corps entiers jusqu'à ce que tout ce qui est mou et coulant en ait été enlevé par les bêtes sauvages. Après quoi on recueille les os desséchés dans une caisse de pierre qu'on appelle *astodân*, ce que l'on rendrait d'une manière équivalente par « ostéothèque » et que l'on confie à la terre sans plus craindre de la contaminer.

Les sépultures des rois achéménides n'étaient point autre chose, comme leur forme le prouve.

Voilà l'argument principal, que les docteurs parsis ont cherché à corroborer par les dires d'Hérodote.

Nous ne discuterons pas la justesse de cette interprétation de l'Avesta, qui n'est nullement assurée. Nous l'admettrons provisoirement. Néanmoins il nous sera facile de démontrer que cette objection des lettrés parsis ne soutient pas l'examen. Nous ne croyons pas, d'abord, qu'aucun philologue nous contredira quand nous affirmerons que l'hypothèse des destours de Bombay est absolument inadmissible. S'imaginer les corps de personnages tels que Cyrus, Darius et Artaxerxès, jetés, abandonnés pendant de longs jours en proie aux loups et aux vautours, est une chose qui dépasse toute crédibilité. Et plus étonnant encore serait le fait que personne parmi les Grecs qui ont habité la Perse et fréquenté sa cour n'ait jamais soupçonné l'existence de cette coutume, qu'elle ait échappé à l'observation d'Hérodote, de Ctésias, de Xénophon et d'autres grecs illustres, hôtes de la Perse.

En outre la forme des tombes achéménides prouve tout le contraire de ce qu'en disent les docteurs parsis. Bien loin d'être des réceptacles courts et étroits, destinés à recevoir des ostéothèques de petites dimensions, c'étaient des loges d'une grande étendue. Voici, en effet, ce qu'en dit Ker-porter dans la relation de son exploration des tombes de *Nak'-i-Rustem*. *The length of the sarcophagus cavity is 8 feet 3 inches by 5 feet ; its depth 4 f. 4 inches. All were alike perfectly empty* : La longueur des loges (*les vrais cercueils*) est de 8 pieds 3 p. sur 5 ; la hauteur en est de 4 p. 4 p. Toutes étaient également vides.

Ces dimensions prouvent, par elles seules, que ces cavités étaient destinées à recevoir des corps entiers, tout étendus, et le vide complet démontre qu'elles n'avaient point reçu *de boîtes à os* comme on le prétend.

Les Parsis ont cru cependant découvrir la preuve de cet usage dans la forme du tombeau de Cyrus qu'Arrien décrit au L. VI § 29 de son *Anabasis Alexandrou*. Mais ils se sont

trompés de tous points : ils ont mal compris l'auteur grec et n'ont lu qu'un fragment de son récit.

Le tombeau de Cyrus était si étroit, disent-ils, que le corps d'un homme de taille ordinaire ne pouvait y être introduit. Mais c'est une erreur complète. Arrien dit cela non point de la chambre sépulchrale mais de sa porte θυρίδα... στενὴν ὥς μόλις etc. L'intérieur en était beaucoup plus spacieux ; il contenait une litière adjointe au cercueil, assez large pour que les voleurs qui avaient dépouillé le sépulchre de ses richesses, ne pussent l'enlever malgré leurs efforts pour en diminuer le volume (1). Arrien atteste, en outre, que ce cercueil contenait le corps de Cyrus (τὸ σῶμα), ce qui ne pourrait se dire d'os détachés et rassemblés dans une caisse. Bien plus, il ajoute que, par ordre d'Alexandre, Aristobule recueillit les restes du corps du grand roi τοῦ σώματος ὅσαπερ ἔτι σῶα ἦν καταθεῖναι ἐς τὸν πύελον. Si le sépulchre contenait tous ces objets, si les voleurs et Aristobule y ont pénétré, il n'était pas si petit qu'on le prétend. Le mur de devant fut achevé après que tout avait été introduit dans la chambre sépulchrale.

N'oublions pas non plus ce fait bien remarquable, rapporté par le même auteur : près du monument de Cyrus habitaient des mages chargés par les souverains persans de veiller sur le tombeau du fondateur de l'empire, et ces prêtres recevaient tous les mois un cheval pour *être offert en sacrifice* à Cyrus.

Conçoit-on des rois Zoroastriens, fidèles aux lois de l'Avesta, faisant immoler un animal en sacrifice à un homme, eût-il même été le maître du monde ? C'est bien le cas de le dire : poser la question c'est la résoudre. Cependant quand Arrien visita la tombe de Cyrus, ces mages étaient encore là.

Tout ceci prouve en outre que l'édicule regardé aujourd'hui comme le tombeau de Cyrus n'a aucun titre à cet honneur.

(A continuer.) C. DE HARLEZ.

(1) Ils le martelèrent, le coupèrent et le brisèrent de tous côtés. Ils étaient donc entrés dans l'édicule. Celui-ci contenait du reste un cercueil, un lit, une table, des habillements, des armes. Ce n'était donc pas une caisse étroite.

LA RELIGION PERSANE

SOUS LES ACHÉMÉNIDES.

(Suite.)

Mais ce n'étaient pas seulement les morts de rang impérial que les Perses ne traitaient point à l'*Avestique*, c'était aussi le commun des mortels. On ne saurait croire, en effet, que Xénophon, pendant son long séjour en Perse, n'eût jamais rien aperçu de cet usage étrange et barbare, s'il avait été pratiqué, ni qu'il n'en eût jamais rien signalé, s'il l'eût constaté quelque part. Ceci, il est vrai, n'est qu'un témoignage indirect ; mais il n'en est pas moins concluant, corroboré, comme il l'est, par les attestations explicites d'Hérodote.

Après avoir exposé longuement le tableau des mœurs persanes, le père de l'histoire nous avertit qu'il sait tout cela de science certaine ἀτρεκέως ἔχω εἰδὼς εἰπεῖν, mais que ce qui concerne le traitement des cadavres, on ne le dit que secrètement ὥς κρυπτόμενα λέγεται.

Or, ce que l'on se dit à l'oreille c'est que le cadavre *entier* d'un persan (ἄνδρος περσέω ὁ νέκυσ) n'est point mis en terre avant, non point que ses chairs aient été entièrement dévorées, mais avant qu'il n'ait été *trainé* par un oiseau ou un chien : οὐ πρότερον θάπτεται ἄνδρὸς περσέω ὁ νέκυσ πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἐλκυσθῆναι.

Puis il ajoute : je sais de science certaine que les mages en agissent ainsi, car ils le font ouvertement. Quant aux Perses, ayant enciré le cadavre, ils l'enfouissent dans la terre, κατακηρώσαντες δὴ τὸν νέκυν. Que conclure de ces paroles ? Évidemment, ou les mots n'ont plus de sens, ou cela veut dire que les Mages pratiquaient l'Avesta (ce dont personne ne doute), que certains Perses les imitaient en secret quoiqu'imparfaitement (car ἐλκυσθῆναι ne veut pas dire « dévorer les

chairs et le reste, jusqu'à ce que les os soient entièrement nus et secs, » mais simplement « trainer sur un espace plus ou moins long) — mais que la généralité enterrait sans plus les cadavres après les avoir enduits de cire, soit complètement, ce qui est peu probable, soit simplement après avoir bouché les orifices du corps.

Pour échapper aux conséquences de cette affirmation d'Hérodote, les savants parsis font dire à l'historien grec « que les Perses enterrent les ossements ». Mais c'est mal comprendre le texte. Hérodote dit expressément τὸν νέκυν γῇ κρύπτουσι. Ce qu'ils enterrent c'est le νέκυσ, le corps mort, et non les ossements seuls.

Le scholar parsi Jamshedji Modi a cru trouver dans Hérodote un autre passage favorable à sa thèse. Voici comment il le traduit : Plusieurs années après la bataille de Platée « les Platéens firent la découverte suivante : les chairs tombées à bas des corps des morts et les os ayant été ramassés en un point, les Platéens trouvèrent un crâne sans jointure... »

Il ne s'est pas aperçu que si Hérodote avait réellement écrit cette phrase dans les circonstances où il le pense, si la découverte avait été faite plusieurs années (*many years*) après la bataille, ce qui serait une merveille, c'est que les chairs des cadavres fussent demeurées autour des os et ne fussent point tombées en poussière et eussent disparu complètement. Comment la découverte d'ossements secs plusieurs années après la mort de leurs ci-devant possesseurs, prouverait-elle que les cadavres avaient été livrés aux bêtes sauvages pour en enlever les chairs ?

Mais il n'en est nullement comme le pense M. J. Modi. La découverte se fit après le combat et sur le champ de bataille même. D'abord les Grecs vainqueurs trouvèrent les cadavres (χειμένων νεκρῶν) gisant sur le sol tout habillés et portant encore leurs armes et leurs ornements précieux (Hérodote, XI-80), qu'ils leur enlevèrent. Puis, c'est au même endroit et peu après que les Platéens trouvèrent ce dont parle M. J. Modi. Ce fait est raconté de la manière suivante. Dans la fouille du camp des Perses et de leurs dépouilles il apparut encore

quelque chose de plus : τῶν νεκρῶν περιψιλωθέντων τὰς σάρκας (συνεφόρεον γάρ τὰ ὅστέα οἱ Πλαταιέες ἐς ἓνα χῶρον) εὗρέθη κεφαλὴ οὐκ ἔχουσα ῥαφὴν οὐδεμίαν. Les cadavres ayant été dépouillés de leurs chairs (car les Platéens avaient réuni tous les os en un seul lieu), il fut trouvé une tête sans aucune soudure et formée d'un os unique. »

Voilà le texte exact. Il y avait donc là des cadavres dépouillés de leur chair et des os entassés. Qui donc avait décharné ces corps ? Etaient-ce les Perses eux-mêmes ? Non sans doute, car ils s'étaient enfuis précipitamment, laissant toutes leurs richesses dans leur camp, sur le sol. Nous avons vu d'ailleurs que les Grecs avaient trouvé des cadavres tout habillés, tout ornés, bien loin d'avoir été décharnés.

En outre les Zoroastriens, même les plus stricts observateurs de la loi sainte ne déchiraient pas eux-mêmes leurs morts pour leur enlever les chairs. C'eût été à leurs yeux une besogne horrible.

L'argument tiré de ce passage porte donc à faux, et l'on ne peut puiser dans le texte d'Hérodote aucun argument défavorable à notre thèse ; tout au contraire, il le confirme.

M. Modi invoque aussi le témoignage de Strabon, mais ce qu'il en rapporte contredit complètement son opinion. Le célèbre géographe reconnaît que les Perses enterraient leurs morts après les avoir enduits de cire. Ailleurs il nous apprend que l'exposition des cadavres pour en faire dévorer les chairs par les animaux sauvages était une coutume des montagnards du Pamir, introduite de son temps, semble-t-il, en Bactriane (1).

C'est donc en vain que l'on espère trouver dans les auteurs grecs un soutien de l'opinion traditionnelle. En revanche, il n'est pas difficile d'y constater de nouveaux arguments pour la détruire : 1° Le champ de bataille de Platée nous en fournit un des plus décisifs. Nous y voyons en effet les Grecs enterrer le corps de Mardonius (Θάψαι Μαρδόνιον) et recevoir une riche récompense de la main de son fils pour ce trait d'humanité. — δῶρα μέγала λαβόντας ... διὰ τοῦτο τὸ ἔργον. — Un Zoroastrien

(1) Comp. mon Introduction à l'Etude de l'Avesta, pp. XVI et XVII.

les aurait, au contraire, honnis pour cet acte d'impiété (V. L. IX, § 84).

2° Le tableau que le vieil historien trace de la religion persane la montre comme l'opposé, en bien des points, des prescriptions de l'Avesta. En voici les principaux.

« Les Perses sacrifient sur le sommet des montagnes, ils y vont pour sacrifier à Zeus ; ils appellent Zeus la voûte entière du ciel : τὸν κύκλον τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. Ils sacrifient aussi au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents.

Il est possible que le Zeus dont parle Hérodote soit l'Ahuramazda des inscriptions, mais rien n'est moins assuré et il se peut très bien que Darius et ses successeurs eussent une croyance différente de celle du peuple.

En outre l'Avesta a bien de courtes hymnes au soleil et à la lune, mais il n'a point de sacrifice pour ces astres ni pour la terre, et les hymnes dont nous parlons n'ont aucunement le caractère d'un culte ; ce sont simplement des louanges banales des corps physiques lumineux et des vœux formés pour le maintien de leur éclat.

La description du sacrifice que donne Hérodote nous éloigne aussi de beaucoup de la liturgie avestique. Chez les Perses point d'autel, point de feu allumé ni de libation. Chacun sacrifie à sa guise, en conduisant une victime en un lieu pur ; seulement il doit être accompagné d'un mage qui chante des hymnes, « une théogonie » dit l'historien grec. Après ce chant le sacrificateur, simple profane, emporte les chairs de la victime et en fait ce qu'il veut (Voir I, 133-134).

Il serait inutile de faire remarquer que tout cela est aux antipodes des prescriptions du rituel avestique, qui ne reconnaît le droit de sacrifier qu'aux seuls Atharvans ou prêtres du feu, obligés à entretenir continuellement l'autel du feu et à n'offrir le sacrifice qu'aux lieux consacrés à cet usage.

Si d'Hérodote nous passons à Xénophon, les différences vont s'accroître encore davantage. Qu'il nous suffise de rappeler le cortège divin qui précéda Cyrus lors de sa première sortie solennelle du palais (Cyrop. VIII, 3). « Lorsque les portes du

palais furent ouvertes apparurent d'abord quatre taureaux superbes, destinés à Zeus et aux autres Dieux que les mages avaient désignés. Après eux des bœufs et des chevaux, victimes destinées au soleil. A leur suite était conduit un char blanc, au joug d'or, portant une couronne consacrée à Zeus ; puis le char blanc du soleil couronné de la même manière. Venait ensuite un troisième char dont les chevaux étaient revêtus de couvertures pourpres et derrière lequel des hommes marchaient portant du feu dans un grand foyer » (1).

Rien de cela certainement n'a une physionomie avestique ; il serait difficile de croire que Xénophon ait inventé le tout, d'autant plus que les renseignements fournis par Justin concordent parfaitement avec les données de la Cyropédie. Nous pourrions multiplier les exemples de ces contradictions. Ajoutons simplement cette remarque : Si l'Avesta, si la loi de Zoroastre avait régné en Perse à cette époque, il serait inconcevable qu'aucun historien grec digne de foi n'en eût eu connaissance et n'en eût dit le moindre mot. On sait que les paroles attribuées à Xanthus ne sont pas de lui, que la phrase de l'Alcibrade de Platon où Zoroastre est mentionné, est justement frappée d'atéthèse et porte en elle tous les caractères de l'interpolation.

Ce silence absolu est certainement des plus significatifs, surtout chez les écrivains dont l'attention se portait naturellement sur les idées religieuses des peuples dont ils s'occupaient dans leurs ouvrages.

Je ne crois pas devoir prolonger la discussion. Aux yeux de tout lecteur impartial, il est évident que les Perses, au temps des Achéménides, ne reconnaissaient pas l'autorité de l'Avesta et n'en suivaient point les prescriptions. La religion de ses rois, bien qu'elle eût pour objet principal le culte d'Ahuramazda,

(1) Voici en outre les paroles de Cyrus mourant :

Quand je serai mort, ne placez mon corps (τὸ δ'έμὸν σώμα) θῆτε ni dans l'or, ni dans l'argent, ni dans rien d'autre, mais rendez-le, le plus vite possible, à la terre : ἀλλὰ τῇ γῇ ὡς τάχιστα ἀπόδοτε. On ne peut s'expliquer plus clairement. (Cyrop. VIII ch. 7 28). Pas d'exposition du corps, pas d'ostéothèque, ni d'ossements décharnés, mais *le corps entier mis tout de suite dans la terre.*

identique de nom et supérieur de fait au Dieu suprême de l'Avesta, se distinguait de celle ci par des traits essentiels qui en faisaient une religion à part. Quant à celle du peuple, tous les témoignages dignes de foi qui la concernent nous la montrent bien plus différente encore que celle de ses souverains. Il y a certainement entre le culte du peuple persan et celui du zoroastrisme avestique des traits de ressemblance, qu'on ne peut raisonnablement dénier, mais ils se rapportent plutôt à l'état primitif de la religion persane, antérieur à la réforme zoroastrienne, et n'impliquent aucune adhésion à celle-ci.

Le zoroastrisme avestique forma comme des branches nouvelles, greffées sur un arbre antique, qui n'en absorbent point toute la sève mais ne laissent point paraître l'origine multiple de l'ensemble,

Sous les rois Achéménides, les mages avaient cherché, sans grand succès, à propager leurs doctrines et leurs livres. C'est seulement sous les Parthes et les Sassanides qu'ils parvinrent à les faire prévaloir.

NOTE. J. Darmesteter, dont la science déplore la mort prématurée, avait, dans son grand ouvrage sur l'Avesta, soutenu l'opinion des Parsis. Il pensait que *l'enterrement* des cadavres entiers chez les Perses n'était pas démontré. Nous venons de voir qu'il l'est surabondamment.

Il s'appuyait surtout sur cette opinion à lui, qu'il existait sous les Achéménides un *Grand Avesta* dont le nôtre n'est qu'un fragment. Nous ne discuterons pas, en ce moment, cette opinion fondée sur des témoignages insuffisants ; nous remarquerons simplement que, si même ce Grand Avesta a jamais vu le jour, il n'appartenait pas à la Perse, il n'en avait point lalangue. C'était l'œuvre des Eraniens du nord et n'avait point encore été reçu en Perse, comme code religieux, sous les successeurs de Cyrus. Ce que nous avons exposé dans cette étude le prouve surabondamment. Rien donc jusqu'ici n'infirme notre opinion, n'affaiblit notre argumentation.

C. DE HARLEZ.

LES
ÉLÉMENTS DÉMONSTRATIFS
DES TYPES T, N, L

ET LEURS
fonctions dans les langues ouraliques.

(Suite et fin.)

II. L'ÉLÉMENT DÉMONSTRATIF DU TYPE *n*.

Les éléments démonstratifs du type *n* et *l* des langues ouraliques sont d'un sens synonyme, ainsi qu'ils se relèvent souvent dans leurs fonctions ; l'élément *l* servant dans l'une pour le même but que l'élément *n* dans l'autre — et vice versâ. Leur sens primitif semble avoir été « proche, auprès de », tandis que l'élément *l* est plus strictement déterminatif ; néanmoins aussi ce dernier peut devenir le synonyme des premiers.

A. L'élément *n*^e dans la formation des pronoms.

L'élément *n*^e ne se trouve en ouralique comme thème pronominal que dans quelques idiomes du groupe ougrique, dans l'ostiaque et le vogoul pour le pronom de la seconde personne (*neñ*, *näñ*) et dans le suomi pour le pluriel des pronoms démonstratifs : *nämä-t* (th. *nä-*) « ceux-ci », *ne* (th. *ni-*) ceux, *nuo-t* (th. *nuo-*) « ceux-là ». Mais le *n* initial de ces formes peut bien être le résultat d'un change phonétique, assez commun dans la branche ouralique ; il est donc douteux si l'élément démonstratif serve de thème à ces pronoms ouraliques, mais il est

sans doute tout commun comme suffixe emphatique ou déterminatif ajouté aux thèmes pronominaux ; comme p. ex. suomi *minä* (*minu*) « moi », *sinä* « tu », *hen* « lui » etc. (1). En magyar il semble comme si nous aurions dans les pronoms *én* « moi » et le réfléchi « *ön*, *önnön* » l'élément du type *n* dans sa forme simple, mais la comparaison des formes correspondantes dans les idiomes apparentés nous montre que le pronom de la première personne est la forme raccourcie de **mēn*, **mene* (cfr. plur. *mi* ou dial. *min-k*), et que dans *ön* l'initiale *t* est tombé.

Néanmoins nous croyons retrouver l'élément *n* pur et simple dans les interjections démonstratives du magyar : *nä* « tu l'as ici », et *ni*, *ni-ni* « voyez, voici » !

Il est bien connu que dans les langues indogermaniques se trouve le même élément démonstratif du type *n*, qui est par exemple d'un caractère purement deictique dans le gr. $\tau\acute{\iota}\nu$ = lat. *ēn* « voyez, voici », ou sous la forme parallèle **ono-*, **eno-*, le thème du pronom démonstratif (p. ex. lit. *an-s*, a. sl. *onŭ*).

Quant aux langues hamito-sémitiques nous y trouvons le *n* deictique comme thème de l'article démonstratif et du pronom démonstratif de l'égyptien (hier. *na*, *nen*, copte *nē*, *nai*, *nen*, *n*, *ni*), puis il est le préfixe commun à l'égyptien et aux langues sémitiques dans la formation des pronoms personnels par. ex. égypt. *an-ok*, hébr. *'an-oki* « moi », égypt. *n-tuk*, ar. *'an-ta* « tu » etc.

B. L'élément démonstratif *n* comme suffixe casuel.

Le sens primitif de l'élément démonstratif du type *n* étant l'être auprès de quelque chose il s'en développa tout naturellement le signe du locatif, de l'adessif, du superessif, de l'essif ou prédicatif, du comitatif, de l'instructif ou l'instrumental et enfin, puisque la propriété est auprès du possesseur, du possessif ou génitif.

(1) Cf. sur ce point le travail très instructif de M. le Prof. W. Bang. *Les Langues Ouralo-altaïques et l'importance de leur étude pour celles des Langues Indc-germaniques*. Bruxelles 1893.

Toutes les langues ouraliques montrent des traces d'un locatif-adessif en *n* bien que l'élément simple ne se trouve quelquefois dans son sens primitif que chez des locutions adverbiales.

En magyar nous avons le suffixe casuel *-n* (*-on*, *-en*, *-ön*) (1) pour des relations de lieu, qui se traduisent souvent par la préposition « sur », d'où on l'a appelé le superessif, mais dans beaucoup de locutions il a gardé la fonction locative (loc. du lieu ou du temps), qui se traduit par *à*, *en*, *dans*. Ainsi un grand nombre des noms des lieux géographiques forment leur locatif par le suffixe *-n*, p. ex. *Segäden* « à Segäd (Szeged) », *Budapāšten* « à Budapest ». Il est de même locatif pur en combinaison avec des adverbes ou postpositions formés avec le *l* du locatif, comme p. ex. *a vāroš-on kivül*, *bälül* « au dehors, au dedans de la ville », *a Dunān tül* « au delà du Danube ».

Quant aux relations de temps il est souvent le synonyme de l'inessif (*-ban*, *-bän*) ; on dit par exemple : *ä napon* « ce jour », *a mult hēten* « la semaine passée », mais d'autre part : *a jövö érbän* « l'année suivante ».

C'est au fond le même suffixe *-n* (*-an*, *-än*, *-on*, *-en*) qui ajouté aux adjectifs en forme des adverbes ; on le peut dans cette fonction égaler au prédicatif ou essif du suomi en *-na*, *-nä*, qui se traduit d'ordinaire par comme, en qualité de quelque chose. Et de fait nous verrons que le suffixe du prédicatif en magyar *-ul*, *-ül*, (*-ül*, *-ül*) s'emploie de même quelquefois, comme synonyme du suffixe *-n*, pour former des adverbes. Ajouté aux numéraux notre suffixe a le sens collectif ou distributif, p. ex. *hārman* « en trois », *kättän-kättän* « deux à deux. »

Il y a aussi des suffixes complexes contenant l'élément *n*. Tel est sans doute le suffixe de l'inessif *-ban*, *-bän*, contracté

(1) Selon le regretté M. Budenz la forme primitive de ce suffixe aurait été *-in*, mais ses raisons : 1° que la voyelle *o* (*ö*) suppose la chute d'un *l* et 2° qu'on prononce ce suffixe dans plusieurs dialectes avec double *n* — comme on l'écrivait souvent anciennement — ne sont pas convaincantes ; parce que la nasale *n* aime devant soi la voyelle sourde *o* (*ö*) et le redoublement peut s'expliquer ici comme celui du *t* dans la désinence du locatif (*ott*, *ett*, *ött*).

de *bälän* locatif (superessif) de *bäl* (th. *bälä*) « intérieur, entrailles » ; *-bän* est donc autant que « dans l'intérieur. »

Enfin on trouve en quelques dialectes du magyar le groupe des suffixes : *-ni* « à », *-nott* « chez », *-nöl* « de chez », qui sont formés sans doute par composition de l'élément *n* avec un autre élément démonstratif (*-i* latif, *-t* locatif et *-l* pour *ld°*, *lt°* ablatif).

Les suffixes usuels formés par l'élément démonstratif *n°* dans les autres langues ougriques sont les suivants : en ostiaque le suffixe de l'inessif *-na* et de l'instructif *-nat* ; en vogoul le suffixe de l'ablatif *-ne* (usité aussi pour le génitif) et de l'ablatif *-nel* (*l* pour *t* ou *d* primitif) ; en votiaque-syryène le suffixe du locatif (inessif) *-yn*, *-on*, *-ön*, de l'instrumental *-en*, *-ön*, et de l'adessif *-len*, *-lön*.

En lapon (dial. de Suède) nous avons les suffixes du locatif (inessif) du possessif et du prédicatif en *n*, du comitatif *-in*, *-ina* et de l'inessif *-sne*, *-sn*.

Les langues finnoises emploient l'élément *n°* presque de la même manière que le lapon ; et c'est surtout le suomi qui en fait grand usage ; outre le génitif en *-n*, qui est à l'exception de l'esthonien, où il est tombé, commun à tous les idiomes de ce groupe, il en forme le prédicatif *-na*, *-nä*, le comitatif *-ne*, l'instructif, qui sert aussi de modalis, *-n* (1). Tous ces suffixes ne sont que des variantes issues d'une forme primaire, du locatif *-na*, *-nä* conservé dans quelques locutions adverbiales. Aussi trouve-t-on cet élément dans les suffixes complexes de l'inessif *-ssa*, *-ssä* (**-s-na*, **-s-nä*) de l'illatif *h°n* (**-s°n*) et de l'adessif *-lla*, *-llä* (*-l-na*). Il y a enfin en finnois aussi un suffixe (adverbial) de sens latif *-nne* (**-nnes*), et en esthonien le terminatif (usque ad) en *-ni*, qui sont sans doute des composés de l'élément *n*.

De même nous avons en mordvine des traces d'un locatif en *-ne* et le suffixe du possessif *-n* ; en tchérimisse il y a auprès des traces d'un locatif en *-n*, *-no*, *-ne* (*-na*, *-nä*) et d'un prédi-

(1) Cf. Weske, *Untersuehungen zur vergl. Grammatik des finnischen Sprachstammes*, p. 38. Die *n-* suffixe.

catif en *-n*, formant à présent des adverbes, le suffixe du possessif *-n* ; en composition avec d'autres éléments il se trouve dans le suffixe de l'allatif *-lan*, et comme il paraît dans celui de l'instrum. *-don* (*-ton*).

Aussi dans les langues altaïques on emploie l'élément *n* pour désigner la relation du possessif.

Dans les langues indogermaniques l'élément démonstratif du type *n* a en suite de sa nature deictique la même fonction localo-démonstrative. seulement que ce n'est pas en qualité de suffixe casuel, mais qu'il y sert de thème adverbial et prépositional dans les formes parallèles **eni* (gr. ἐν, ἐνι, lat. *in*, *in-ter*, got. *in*), **ona* (zend. *ana*, gr. ἀνά, got. *ana*, allem. *an*, slave *na*), **nē* « ici » (gr. νῆ, ναι = lat. *nē*, *nae*), **nu*, **nū* « or, à présent ». Qu'on compare aussi **ne*, **nei* (sanscr. *ni*) à bas, le sémitique *nā* « or, donc ». D'autre part en égyptien l'élément *n* (*n*, *n-te*) s'emploie en préposition surtout pour les relations du génitif (possessif et partitif) et de l'ablatif, quelque fois aussi du locatif.

C. L'ÉLÉMENT *n* SUFFIXE DE FORMATION.

Tout comme l'élément démonstratif du type *t* aussi l'élément *n* peut former des noms verbaux.

En magyar on en forme le soi disant infinitif du verbe (*-ni*, *-ani*, *-äni*) qui est proprement un gérondif formé d'un nomen actionis en *n* avec la désinence latine *-i*.

Ces noms verbaux en *n* ne s'emploient pas séparément sans la désinence *i*, mais cet *i* disparaît quand l'infinitif prend les suffixes possessifs. Ainsi du thème *mond* « dire » nous avons l'infinitif *mondani*, ou avec les suffixes possessifs *mondanom*, *mondanod*, *mondania* (suffixe de la 3^{me} p. *-ja*, *-je*) *mondanunk*, *mondanatok*, *mondaniok* (suffixe *-jok*), « mon, ton, son, etc. dire », p. ex. *mondanom käll* « j'ai à dire » (mon dire est nécessaire).

En vogoul le suffixe *-nä*, *-ne* forme de règle des noms d'agent et quelquefois des noms d'action ; en syryène-votiaque on a

des noms verbaux (infinitifs et gérondifs) en *-ny*, et *-an*, *-on*. Il y a aussi en suomi des noms d'action formés par le suffixe *-na*, *-nä*, bien qu'à présent seulement dérivés des thèmes onomatopéitiques p. ex. *kohina* « bruit », de *kohi-se* « faire de bruit » ; le suffixe ordinaire formant des noms d'action est le composé *-nto*, *-ntö*.

En tchérimisse le suffixe *n* forme le nom du préterit (nomen acti avec sens actif), qui se forme en suomi par le suffixe composé : *-nut*, *-niit*.

C'est le même élément démonstratif *n* qui sert de suffixe (*-n*, *-ń*, *-ne*, *-in*, *-ine*) pour former des noms du possesseur et de qualité en vogoul, ostiaque, esthonien, mordvine et tchérimisse, qui s'explique de son sens primitif : « auprès de — ou par trope — semblable à, en qualité de », en vertu duquel il devint le suffixe casuel du possessif et du prédicatif. Par ex. vog. *uosin* « appartenant à la ville » (städtisch) de *uos* ville, vog. *kaven*, ost. *kevin* pierreux de *kav*, *kevi*, esth. *magine*, montagneux de *mägi*.

Quant aux langues de la branche altaïque l'élément démonstratif du type *n* y est également employé de la même manière. En mongol et mandchou il forme nomina actionis, en tatar (de Kasan) le suffixe *-an*, *-än* forme les noms du préterit (nomen acti) et noms de qualité, et en turc-osmanli noms d'agent (part. du présent).

Ce sont à peu près les mêmes fonctions que remplit l'élément du type *n* dans les langues indogermaniques. Il y forme un grand nombre des noms verbaux, nomina agentis, participes ou adjectifs et infinitifs ou nomina actionis et acti (1). Il est entre autres vraiment surprenant de voir que c'est au fond le même élément par lequel on forme et dans les langues germaniques (**ono*) et en magyar (*ni*) l'infinitif, c.-à-d. le substantif verbal servant d'infinitif ; et d'autre part que dans les langues indogermaniques c'est aussi l'élément du type *n* (*-no*, *-ino*), qui forme les noms du possesseur et de qualité (cf. *φηγ-ινος*, *Romā*

(1) Cf. Brugmann, *Grundriss*, II, 130-153.

nus, ahd. *guldīn*, allem. *golden*), que nous voyions ci devant en même fonction dans les langues ouraliques.

Même dans les langues sémitiques trouve-t-on un suffixe d'une forme et d'une fonction semblable ; c'est le suffixe *-ān*, par lequel on forme des substantifs verbaux ou nomina actionis (infinitifs noms abstraits) et des noms de qualité (adjectifs) (1).

III. L'ÉLÉMENT DÉMONSTRATIF DU TYPE *l*.

A. L'élément 1 thème *adverbial*.

L'élément démonstratif du type *l* ne sert pas de thème nominal dans les langues ouraliques — quant aux langues altaïques on la trouve dans le pronom démonstratif du turc-tatare *ol* (*ul*) (qui varie dans les cas obliques avec le thème *on*) usité aussi pour pronom personnel de la troisième personne, — mais on y trouve un nombre d'adverbes de lieu du type **l*, *l̥*. Ces thèmes adverbiaux localo-démonstratifs semblent être des formes parallèles, qui dénotent par la variation des voyelles des directions différentes ou même contraires, tout comme les parallèles vocaliques de l'élément *t* distinguent entre le prochain et l'éloigné.

Les formes parallèles de l'élément démonstratif du type *l* sont les suivantes :

En magyar : *al* « partie inférieure, ce qui est en bas », d'où sont formés les adverbes et postpositions *alatt*, *alul* (locatif) « dessous, en bas », *alā* (latif) « sous », *alól* (ablatif) « de dessous » ; — **ol*- démonstratif, qui ne se trouve que dans la forme ablative *óta* (pour **ol-ta*) « depuis, dès » ; — et adv. *le* (latif) « en bas ».

En syryène : *ul* (*uu*) « partie inférieure », en illatif *ulā* « sous » inessif *ulyñ* « au dessous » etc. ; — *jyl* et *vyl* « partie supérieure » illatif *jylā*, *vylā* « sur », inessif *jylyn*, *vylyn* « au dessus » etc. — *Yl* (*yy*), « ce qui est lointain », illat. *ylā* « ad locum remotum » inessif *yllyn* « in loco remoto ».

(1) Cf. Barth, *Die Nominalbildung in den Semit. Sprachen*, 316, 343, 431.

En tchéremisse les thèmes d'adverbes et de postpositions : *löv-* (*liv-*) « partie inférieure » ; — *li-* « ce qui est prochain » ; — *lo-* « moyen » ; — *väl-* (*vil-*) « partie supérieure » ; — *ül* « partie inférieure ».

En suomi se trouvent les racines parallèles : *al*, *ul*, *ül*, et *li*, *li*, *luo*. De la racine *al* « partie inférieure » se dérivent entre autres *ala* « lieu inférieur, fond » ; *al-ku* « commencement, origine », *alla* (locatif) « au dessous », *alle* (allatif) « sous », etc. — de *ul* « partie extérieure », *ul ko* « qui est dehors », *ul-ompa* (compar.) « plus dehors » (in exteriori parte), — cf. esth. *ula*, *ulu* « extra » ; — de *ül* « partie supérieure » : *üle*, *üli* « supérieur », *üllä* (adessif locatif) « dessus », *ülle* (allatif) « sur », *ültä* (ablat.) « de dessus » ; — de *li* : *like* « proche, proximité » ; — de *li-* : *lika* « qui est auprès de quelque chose » p. ex. *lika-nime* « cognomen » ; — de *luo* (1) « ce qui est proche » : *luo-ksi* (*luo*) « ad propinquitatem alicujus rei », *luo-na* (locat.) « in propinquitate a. r. » *luo-ta* (ablat.) « e propinquitate a. r. »

On voit donc que l'élément *l* doit avoir d'origine un sens localo-démonstratif tout général, qui devient déterminé et spécifié par la vocalisation ; celle-ci peut être née dans beaucoup de cas d'une pure différenciation phonique, ou quelquefois de la combinaison de l'élément *°l*, *l°* avec d'autres éléments.

Dans les langues indo-germaniques l'élément démonstratif *l* ne se trouve que rarement comme thème p. ex. dans le gr. ἄλ-λος, lat. *al-ius*, *al-ter* (peut-être aussi dans le latin *ōlim*, *ollus*, (2) *ille*, *ul-tra*, qui sont d'une étymologie incertaine), mais nous le trouvons plus féconde dans les langues sémitiques, où il forme l'article de l'arabe *'al* et de l'hébreux *hal*, puis le thème du pronom démonstratif en assyrien *ullu*, dont les autres idiomes ne font usage que dans le pluriel (hébr. *'el*, *'elleh*, arab. *'ula*).

(1) Kellgrén (Gründzüge d. finn. Sprache p. 51) et d'après lui Fréd. Müller (Grundriss. II. 2^e partie p. 204) pensent que le suffixe *-l* se dérive de *luo* « proximité », mais il est évident que *luo* est de même une forme parallèle de l'élément localo-dém. *l* comme l'est *tuo* de l'élément du type *l°*.

(2) Cf. V. Henry, Précis de grammaire comparée, IV, éd. p. 258.

B. L'élément démonstratif du type l en suffixe casuel.

L'élément dém. *l* peut aussi bien que ses synonymes localo-démonstratifs *t* et *n* former des suffixes dénotant les relations casuelles ; en premier lieu celles du lieu.

En magyar nous en avons le suffixe de l'essif ou prédicatif : *-ul*, *-ül* (ou *ül*, *ül*). Budenz et Simonyi pensent que ce soit un suffixe complexe, à cause de la voyelle de liaison *u*, *ü* (*ü*, *ü*), mais il est très facile d'en donner l'explication. On suppose, et avec beaucoup de raison, qu'en magyar anciennement — dans les temps préhistoriques — la terminaison des thèmes était de règle une voyelle, qui maintenant est disparue. Mais cette voyelle devait avant de tomber entièrement n'être qu'une voyelle très brève à peine perceptible, et à cause de cela indéterminée ; d'où il suit que devant les suffixes casuels elle s'accommoda à la nature de leur son initial. Or la voyelle la plus homogène au son *l* c'est *u* (o) *ü* (1). Il est donc tout naturel que cette voyelle à peu près muette prit devant le suffixe *l* le son *u*, *ü* (2).

Il n'est pas à douter que le suffixe du prédicatif ou essif : *-ul*, *-ül* s'est développé d'un locatif, tout comme en suomi le locatif en *n* est devenu le signe du prédicatif. Ce suffixe a de fait dans quelques adverbes conservé son sens primitif d'un locatif par ex. dans les suivants : *közü-l* (où nous le trouvons dans sa

(1) P. ex. *haut* du lat. *altus* ; en serbocroate le *l* final devient *o*, en slovène *u*, p. ex. *bio*, *biu* = *bil* (été) ; magyar. dial. *auma*, *aoma* = *alma* « pomme ». Dans le dialecte transdanubien du magyar on entend devant le *l* des suffixes formant des verbes *-ol*, *-el*, *-öl* de règle, *u*, *ü* ainsi *gondul-ok rándul-ök* au lieu de *gondolok*, (je pense) *rändelek* (j'ordonne).

(2) La voyelle *u*, *ü* de ce suffixe est quelquefois longue dans sa prononciation, — comme on l'écrit aussi souvent, — mais de règle elle est brève ; la longueur se peut bien expliquer par l'influence du *l* final ; en effet la voyelle du suffixe verbal *-ul*, *-ül* peut également être brève ou longue, quand ce suffixe est final ou suivi d'un suffixe commençant par une consonne, mais elle est toujours brève quand le suffixe *ul*, *ül* est suivi d'un autre commençant par une voyelle p. ex. on peut dire *fordul* ou *fordül* (il se tourne) *fordultam* ou *fordültam* (je me suis tourné), mais on dit toujours *fordulok* (je me tourne), *fordulat* (tour). Tout cela montre que la longueur n'est pas organique.

forme pure) proche, *tāv-ol* « lointain », *bāl-ül* « dedans », *al-u* « dessous », *äl-ül* « devant », *hāt ul* (de *hāt*, dors) « arrière ».

Ajouté aux substantifs notre suffixe forme le prédicatif ou essif, qui se traduit par « en, comme, pour, en qualité de », p. ex. *ajāndēk-ul*, « en présent », *ämlēk-ül* en « souvenir » *sabāl'-ul* « pour règle », *ok-ul* « pour raison »; ajouté aux adjectifs il en forme quelquefois des adverbes, remplaçant ainsi le suffixe commun formant des adverbes *-n*; ainsi on dit toujours *jō-l* « bien », *ross-ul* « mal », en d'autres cas les deux formes s'usent également p. ex. *konok-ul* ou *ronokan* « opiniâtement » *iāmborul* ou *jāmboran* « pieusement ». Tout cela montre que les éléments *n* et *l* sont des vrais synonymes.

Quant aux autres langues de la branche ouralique nous trouvons en syryène plusieurs suffixes casuels combinés, comme il semble, avec l'élément démonstratif *l*, ainsi le suffixe du datif *-ly*, et de l'allatif *-laⁿ*.

En lapon il y a un grand nombre de locutions adverbiales, dans lesquelles la désinence *-l*, souvent combinée avec *-t* ou *-n*, n'est qu'un reste d'un locatif en *-l*. P. ex. *paijel* « au dessus » de *paije* « partie supérieure », *mečel*, *mečēn*, *mečelen* « à part de » de *meče* « lointain », *lullel*, *lullelen* « en orient » de *lulle* « orient ».

En suomi le *l* du locatif ne se trouve que dans des suffixes casuels composés; il y forme la base des suffixes des relations extérieures c.-à-d. de l'adessif *-lla*, *-llä* pour **-l-na*, **l-nä*, de l'allatif *-lle* (*n*) pour *l-hen* et de l'ablatif *-l-ta*, *-l-tä*.

En tchérémissé il forme, quelquefois combiné avec l'élément *n*, des adverbes d'un sens locatif p. ex. *anz-alna* « devant », *lūvalan*, *lūvalna* « dessous »; il y a aussi des restes d'un prédicatif en *la*, comme *rusla* « en russe » *mārla* « en tchérémissé ».

C. L'élément *l* suffixe de formation.

Dans son caractère purement localo-démonstratif l'élément *l* se présente en suomi comme suffixe (*-la -lä*) formant des noms de lieu, p. ex. *Pāvola* « maison, demeure de Paul », *pappi-la*

« presbytère » (*pappi* « prêtre »), *seppä-lä* « forge » (*seppä* « forgeron »).

En magyar nous en avons les suffixes formant des verbes : *-l* et *-ul*, *-ül*. Ce dernier, qui est pour la plupart dénominal, est dans sa forme identique avec le suffixe du prédicatif et sans doute de la même origine ; il est bien naturel, que le suffixe qui exprime une relation casuelle d'être comme quelque chose puisse servir en même temps de suffixe dénominal ; de fait les verbes formés avec ce suffixe quelquefois ne diffèrent point d'un nom en prédicatif, p. ex. *társ-ul* peut aussi bien signifier « en compagnon » et « il devient, il se fait compagnon, il s'associe » *diçö-ül* « glorieusement » et « il devient glorifié ». De suite le même suffixe peut aussi des thèmes verbaux former des verbes qualitatifs, qui prennent quelquefois un sens réfléchi p. ex. *jár-ul* « accéder », de *jár* « marcher ». Ces verbes en *-ul*, *-ül*, sont les vrais pendants des verbes factifs en *-ít* (pour *-ajt*, *-ejt*) ; comme p. ex. *tan-ul* « discere » et *tan-ít* « docere » *röp-ül* « voler » et *röp-ít* « faire voler », *rēm-ül* « terreri » (devenir effroyé) et *rēm-ít* « terrere » (effroyer). Tous les deux suffixes s'associent souvent au *-d-* fréquentatif, comme p. ex. *for-d-ít* « tourner » et *for-d-ul* « devenir tournant, se tourner », *moz-d-ít* « mouvoir » et *moz-d-ul* « devenir mouvant, se mouvoir ».

Dans quelques verbes on trouve encore le pur *-l* — surtout en composition avec le *-m*, *-n* fréquentatif — p. ex. *ro-m-l-ik* « devenir détruit » (destrui) auprès de *ro-n-t* « détruire », *öm-l-ik* « s'épancher » *ön-t* « épancher ».

Les fonctions différentes des éléments démonstratifs, dont nous avons étudié ici trois des plus importants dans les langues ouraliques, font un chapitre très instructif du développement et de la vie du langage. Nous n'y avons que signalé les coïncidences — à peine fortuites — des langues indogermaniques et hamito-sémitiques. Cela aussi est une chose qui donne à penser.

D^r ALEXANDRE GIESSWEIN.

LE SCEAU DU SEPTÉNAIRE

DANS L'ÉVANGILE.

INTRODUCTION.

Pour comprendre ce travail et tous ses analogues, il faut savoir ou se rappeler que la Kabbale traditionnelle comprend deux parties distinctes : la partie *doctrinale*, dont nous parlons ailleurs, et la partie *symbolique*, qui la recouvre, que nous utilisons ici. — La partie symbolique comprend trois espèces de symboles : la *Guématrie* ou Géométrie, le *Notaricon*, la *Temourâh*.

La Guématrie est *numérale*, *formelle* ou *architectonique*. La Guématrie *numérale* est l'explication d'un mot par un ou plusieurs autres de même valeur numérale, les lettres étant prises comme des chiffres. Ainsi, Zacharie (3, 8) le mot germe, SMH = 138 = MNHM, consolateur, car 12×138 forme la grande période des Dix Pères Antédiluviens qui aboutit à NH, Noé le consolateur, germe d'un Nouveau Monde $1656 = 432$ TBL, pour les Babyloniens + 000..., (1) = 12×36 , et, comme tel, figure du Messie ; ou même seule ment l'explication d'un chiffre par un mot, par exemple (Apoc. 13, 18), $666 =$ IEFDE 30 + KRIFT 636, Iudah de Karioth, le premier Anti-Christ ; et encore 38 ans = HL, malade, dit du malade guéri, c.-à-d. du profane instruit (Jean 5).

La Guématrie *formelle* prend pour symbole les affections des lettres hébraïques, écrites majuscules, minuscules, suspendues, défectives, etc. dans le texte sacré. Ainsi Deut. (6, 4), dans la

(1) Voir Solution simple du problème des Antédiluviens dans les mémoires de la Société de Philologie de Paris.

profession de foi : « Ecoute, Israel, Iahwéh notre Dieu, Iahwéh est Un, » la dernière lettre du premier mot est majuscule : umO, ainsi que la dernière du dernier mot : ahD. Le grand O = 70, signifie : Je parle devant les 70 peuples, c.-à-d. devant tous les peuples de la terre ; le grand D = 4, signifie que le Dieu Un est le Dieu des 4 parties de l'Univers, c.-à-d. le Dieu Universel. L'ensemble donne : OD = 74 = DO, science = HKME, sagesse, 73+1, car c'est la Science des Initiés du Dieu Un, c'est la Sagesse dévoilée du Nuage sacré OB = 72+HσD+1, qui n'est que bénignité, qui doit rendre témoignage de Iahwéh à tous les Gentils. Ainsi Science, Gnose, Danth, DoT = 474 = HKMFT, Khakâmôt, la Sophía gnostique.

La Guématrie *architectonique* ou *maçonique* prend pour symbole les mesures des édifices mentionnés dans le texte sacré. Mgr Devoucoux, ancien évêque d'Evreux, a publié un livre intéressant, dans lequel il applique cette méthode aux mesures symboliques des Eglises du Moyen-âge, construites par les Architectes initiés dits *Maçons Francs*.

Le *Notaricon* prend pour symbole les lettres considérées comme telles. Il est *analytique* ou *synthétique*. Le *Notaricon* analytique consiste à expliquer un mot en prenant chaque lettre comme initiale d'autres mots. Ainsi, on lit (1 Rois, 2, 8) : Schimeï m'a maudit d'une malédiction *violente* : NMRST. Ces lettres sont surponctuées intentionnellement ; lisez : *Nôéf*, adultère avec Bath Schéba ; *Moabite*, par Ruth ; *Rôtsékhh*, assassin d'Oouriah, le mari ; *Sôrér*, tyran ; *Tôéb*, abominable : (Isaïe, 65, 16) : « benedicens se in terra benedicetur in Deo AMN. » Quel est ce Dieu Amen ? C'est ÆI Mélek Néémân ; Dieu, Roi fidèle. Ainsi les pères de l'Eglise grecque décomposaient ADAM en Ἀνατολία, Δύσις, Ἀρκτος, Μεσεμβρία, et ΙΧΘΥΣ, en Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ.

Le *Notaricon* synthétique extrait un mot de plusieurs, au moyen des lettres, soit *initiales* comme dans Genèse (22, 8) : ALEIM IRAE LF = AIL, bélier. Isahaq demande : Où est la victime ? Abraham répondant : Dieu y pourvoira, répond d'une manière occulte : C'est le bélier. — Et dans Deutér. (30, 12) :

« Qui peut nous faire monter au cieux ? MI Iaaléh Lânou Haschâmâyim ? MILE, Milâh la Circoncision ; soit *finales*, comme dans Genèse (2, 3) : bârA ElohiM laasôT, l'œuvre que Dieu avait faite en créant = AMT, vérité, car, d'après le Psaume (119, 160) : « Le commencement de ton œuvre est AMT, vérité ; » c.-à-d. toute ton œuvre, A, initiale, M, médiane, T, finale.

La *Temourah* ou Permutation est *simple* ou *alphabétique*. La *simple* n'est qu'une métathèse ou transposition de lettres. Ainsi, Psaume (21, 2) : « Seigneur, dans ta force le Roi se réjouira : IUMH = MUIH, le Messie agira dans la force de ton Nom. Il s'agit donc du Roi Messie ; ainsi, en latin : AVE, Maris Stella... Mutans EVÆ nomen. AVE = EVA L'*alphabétique* prend systématiquement les lettres les unes pour les autres, dans leur ordre alphabétique. Pour cela on divise l'alphabet en deux moitiés, de chacune 11 lettres, soit dans l'ordre *droit*, naturel, L répondant à A, M à B, etc., d'où la série ALBM, etc. ; soit dans l'ordre *inverse*, T répondant à A, u à B, etc., d'où la série ATBU, etc. Ainsi WUK = BBL, Sésak = Babel.

Nota. Pour que les non hébraïsants puissent comprendre, nous remplaçons les lettres hébraïques par les lettres latines primitivement correspondantes, autant que possible ; d'où cet alphabet : A B G D E F Z H Θ, I K L M N σ O P ces valeurs : 1 2 3 4 5 6 7 8 9, 10 20 30 40 50 60 70 80 S, Q R W T.
90, 100 200 300 400. Lettres longues : K 500, M 600, N 700, P 800, S 900.

Nous ne parlons, que pour mémoire, du symbolisme *historique*, commun aux Israélites et aux chrétiens.

AMN est un bon exemple de Kabbale symbolique, car 1° AMN = 91 = MLAK, ange ; 2° AMN = NAM, parole = MAN, négateur, vase = MNA, compter ; 3° AMN = Adonai Mélek Néémân.

La Guématrie est, de fait, une des clefs de la Bible. En effet, saint Jean, l'ami intime de Jésus, le dépositaire spécial de sa pensée, et son secrétaire dans l'Apocalypse, dit textuellement

(13,18) : « La Bête fera en sorte que personne ne puisse acheter ou vendre (c.-à-d. enseigner), s'il ne porte le *caractère* (AFT = 407 = 1 + TF = 406, le tau, le signe) ou le *nom* (nom $\omega M = 340 = \sigma P$ nombre) ou le *nombre* de son nom. Voici la *Sagesse* (la *Khokmah* des Kabbalistes). Qui a l'*Intelligence*, (leur *Binah*) *calcule le nombre de la Bête*, car c'est un nombre d'homme, et ce nombre est 666. »

C'est dire clairement que, pour trouver ce nom caché, il faut recourir à la Guématrie numérale, c.-à-d. à l'art symbolique de la Mystique secrète, de la Kabbale, dans l'esprit du Sépher Ietsirâh, art par lequel un nom est dévoilé par la valeur chiffrée des lettres qui le composent, soit en hébreu, soit en grec ; en hébreu surtout, car c'est dans cette langue que pensaient et qu'écrivaient les Initiés israélites. Devant le dévoilement partiel des Israélites chrétiens, on a même revoilé par des mots grecs hébraïsés, p. ex. Sandolphone, voix de la Sardate, c. à d. de l'Orient, car ONDL = 144 = QDM, Orient, et PFN = 136 = QFL, voix, et Meta-throne, près du throne divin, c'est Schaddaï ! car MΘOREN = 314 = IIIDI. Et, de fait, l'on a trouvé NRFN 306 + QσR 360 = 666, le César Néron, le premier grand persécuteur des Chrétiens. Or l'art qui consiste à mesurer les noms, à les lier au sens symbolique des nombres formés par les lettres, c'est le mystère des 32 *Voies de la Sagesse*, c.-à-d. des 22 lettres de l'alphabet hébraïque, combinées avec les 10 premiers nombres, types de tous les autres.

Le livre *Ietsirah*, ou de la Formation, livre écrit dans le style de la *Mischnah* et qui pourrait être de R. Akiba, c.-à-d. du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, débute textuellement ainsi : « Par les 32 Voies admirables de la Sagesse, Jah, Jahwéh Sabaoth, le Dieu d'Israël, le Dieu vivant, et le Roi de l'Univers, le Dieu clément et miséricordieux, élevé et sublime, l'Habitant de l'éternité, haut et saint, a sculpté son Nom ($\omega M = 340 = \sigma PR$) par les trois numérations : le nombre, le numérateur, et l'énuméré. » c.-à-d. avec le *nombre* arithmétique, avec le *caractère* alphabétique qui sert à l'exprimer,

avec le *nom* dans lequel le nombre et le caractère sont combinés. Le même livre de Kabbale dit, en effet, que les 32 Voies de la Sagesse, ce sont les 10 numérations, les 10 Ordres de création et les 22 lettres, à l'aide desquels se résoud la redoutable question de la Sagesse des Noms divins, méditée par l'Intelligence.

Si la Sagesse a 32 voies merveilleuses, l'Intelligence possède 50 portes, c.-à-d. 50 dizaines ou 500, nombre qui, ajouté aux 32 voies, donne 532 = BTOIN bath aïn, la fille de l'œil, la contemplation, et BT QL, bath kôl, la fille de la voix, la prédication, l'enseignement. Or la fille de l'œil indique la tradition *des figures et des symboles*, comme la fille de la voix indique la *parole* qui révèle le sens de ces figures et de ces symboles. Nous retrouverons ailleurs ces deux lles, dans la scène du Tabor. En outre, 532 est le nombre des années dont se compose l'un des principaux cycles pascals, car il naît de 28, cycle solaire \times 19, cycle lunaire.

Pour comprendre le mystère des 50 portes, il faut recourir à la *Temourah* ou métathèse, c.-à-d. à la rotation des lettres qui fait découvrir le sens caché d'un mot. Or le mot porte se dit, en hébreu, *schaar*, ןוור = 570 = ןוור, âsar ou éser, dix (= ôscher, richesse.) *Porte* signifie donc *dizaine* ; 50 portes, ce sont donc 50 dizaines, 500 = ןוור. sar, prince, l'ange des divines mesures, Métatrone, ןוורפן = 314 = ןוור, Schaddaï, le Tout-Puissant, dont il est le serviteur. C'est de lui que l'Exode dit : « Voici que j'envoie mon Ange, (MLAKI = MIKAL Mikael), pour aller devant toi... Ecoute sa voix ;... mon Nom est en lui ; » Schaddaï en Métatrône, le Prince de la Face, d'où : 314 + prince, ןוור 500 + ES, l'article + face, PNIM 180 = 999 = ןוור 500 + SBAFT 499, le Chef des Armées dans les trois mondes symbolisés par les 9 unités, les 9 dizaines, les 9 centaines. qui correspondent aux trois triades du système de Sephiroth. Le nombre nom, 340, c'est le double nom divin ןוור 314 + 26 IEFE, Schaddaï lahvéh. Si nous ajoutons E = 5, nous trouvons ןוור = ןוור = ןוור = 345 = AL 31 + ןוור 314, c.-à-d. encore = ןוור. Ce fait

prouve que Moïse, le Nom, le Nombre, El Schaddaï et Schiloh sont en rapport intime et constant.

Moïse, qui a symbolisé la perfection de la connaissance dans la pierre mystérieuse *Toummim*, TMIM = 490 = 49×10 , n'a pu parvenir qu'à cette 49^e porte, celle d'AL HI = 49, El khaï, le Dieu vivant. De même qu'il était réservé à *Iehôschou*, IEFUFO = 396 + 1, de faire entrer le Peuple de Dieu dans la Terre promise ; de même il était réservé à *Iêschou*, IUFO = 386, (= LUFN, lâschôn, langue = lèvres, parole, UPE, 385 + 1), dont le nom est la contraction de celui du premier, de révéler la Sagesse et le sens des Noms divins. *Iehôschou* était fils de Noun, N = 50, c.-à-d. du poisson, symbole de l'Intelligence, et *Iêschou* a été symbolisé par le Poisson, Noun. Or, d'après le livre *Tenoumah*, la figure de la lettre Noun se rapporte à *Binâh*, l'Intelligence, à cause de la 50^e porte. Le psalmiste avait dit : « Voici la porte de Jahwéh ; les Justes y entreront. Je te remercie de ce que tu m'as châtié, mais tu es devenu mon Salut, ma *Ieschouâh*, IUFOE = 390 + 1. Dans la Genèse (49, 10), on lit ce passage difficile pour les profanes, clair pour les Initiés : *Iâbô Schîlôh*, Veniet Proles ejus, c.-à-d. IBA 13 + UILE 345 = 358 = MUH, le Messie, encore indiqué par le bon serpent NHU = 358 = HUIN, le Rational. Quel est le Messie ? Réponse : *Schîlôh*, *Welô Yiqqehath 'Ammim*, en écriture consonaire uILE, FLF IQET OMIM, mots dont les initiales montrent IUFO = *Iêschou*. *Schîlôh* peut aussi être pour *Schîlôn*, Proles magna, comme *Schelomôh* pour *Schelomôn*, Pacifique (Frédéric) 'ôh pour ôh, étant un suffixe de grandeur. Qu'est encore *Schîlôh* ? UILE = 345 = EPR, le chiffre, EU M le nom par excellence, préfiguré par celui de Moschéh. MUH = 345 = 12 en petit nombre, le libérateur, et par celui de la gemme *Schoham*, MEM = 345, l'onyx ou sardonyx, et ce nom est celui de l'unité par l'amour : AHD = 13 = AEBE, c.-à-d. 12 + 1. Le vers complet porte : OD 74 (+ KI 30) + IBA 13 + UILE 345 = 432 = TBL, le monde, l'éternité ; ce *Schiloh*, c'est donc le Messie cosmique, éternel, MUH 358 + OD 74 = 432. Ecrivons Messie éternel, primor-

dial, Orient ; $\text{MUIH } 358 + \text{QDM } 144 = 502 = \text{BUR}$, incarné, nous trouvons, en ajoutant le nom du Sauveur, ci-dessus trouvé, $\text{IUIFO} = 386$, le nombre significatif $888 = \text{IH}20\text{Y}\Sigma$; c'est donc Jêschou qui est le Messie Orient, Adam Kadmôn incarné.

La 50^e porte est celle qui unit la Sagesse à l'Intelligence, *Khokmâh à Binâh*, c.-à-d. $32 \text{ à } 500 = 532 = \text{UR } 500$, Sar + $\text{KBFD } 32$, Kâbôd, prince de gloire. Quel est ce prince de gloire ? C'est Dieu dans les armées : $\text{AL } 31 + \text{B } 2 + \text{SBAFT } 499 = 532$. Le cœur, Léb, $\text{LB} = 32$ voies, et le poisson, $\text{N} = 50$ portes ; total $82 = \text{LBN}$, Blanc, le bon Laban, symbole de la Lumière révélée dans une conscience pure, blanche. Aussi le Cœur du Poisson ($= 532$) joue-t-il un rôle important dans l'histoire symbolique du jeune Tôbiâh $= 32 = \text{OBIE}$, Dieu Bon.

Le mystère de cette porte se dévoile, au point de vue judéo-chrétien, en complétant la Guématrie et la Temourah par le Notaricon. Lisons le nom de Jêschou, dans sa plénitude, d'après les règles du Notaricon, nous obtenons : $\text{IED } 20 + \text{IIN } 360 + \text{FIF } 22 + \text{OIN } 130 = 532$. Contrôlons ce résultat.

Le psalmiste, après avoir dit que la Porte destinée aux Justes est celle du Salut : IUIFOE , ajoute : « la Pierre que les Architectes ont rejetée, est devenue la Pierre (fondamentale) de l'Angle, *Eben Pinnâh*. Or $\text{ABN} = 53 = \text{IUIFO}$, calculé, mesuré d'après le nombre ordinal : $\text{I } 10 + \text{II } 21 + \text{F } 6 + \text{O } 16 = 53 = \text{GN}$, *gan*, jardin. La Pierre de l'Angle, $\text{ABN } 53 + \text{PNE } 135 = 188 = \text{GN } 53 + \text{QEL } 135$, *gan kahal*, jardin doctrinal de l'église.

Contrôlons ce nouveau résultat. Le psalmiste a aussi chanté la pierre Sour, le roc $\text{SFR} = 296 (= \text{RFS}$, Rous, courrir) ; (18, 46) : « *Khâi-Iahwéh, oubârouk Sour* ; *Weyâroum Elôhé Yischeï* ! Vive Jahwéh et béni soit mon Roc ! et soit exalté le Dieu de mon salut ! $\text{IUIO} = 380 + \text{I } 10 = 390 = \text{IIMIM}$, les cieux. Or le mot *Sour* est trois fois répété dans ce psaume, d'où $296 \times 3 = 888$, le nombre du nom grécisé de Jêschou, $\text{IH}20\text{Y}\Sigma$. Ce nombre est encore connu par ailleurs dans l'A. T.,

car il ressort 1° directement du nom de Nokhet de ceux de ses deux fils bénis, Schem et Japheth : $NH\ 58 + \text{𐤒𐤓}\ 340 + IPT\ 490 = 888 = Késcheth$, arc, $QwT\ 800 + khaf$, pur, $HP\ 88$, arc pur de la vie, en opposition avec Kham, le fils impur $HM = 48$ qui $+ 1 = 49\ MHA$, frappé, brisé par le Dieu Vivant $AL\ HI = 49$, irrité. — 2° La Merkabâh, le char d'Ezechiel $RKB = 222$, possédant 4 faces, équivaut à 4 chars ; d'où $4 \times 222 = 888$. 3° Du titre de fils de Noun, fils du Poisson, donné au successeur de Moïse. En effet, écrivez, d'après les procédés des Kabbalistes : Fils, $NIN\ 110 + N\ 50$, en petite valeur $+ F\ 6$, en petite valeur $+ FIF\ 22$, en valeur étendue $+ N$ final 700 , en grande valeur $= 888$. Jehôschou ben Noun est donc un symbole des deux valeurs du nom de Jêschou, 532 et 888. Donc le symbole du Poisson et celui du cycle pascal sont des symboles traditionnels du Sauveur. Aussi trouve-t-on des psautiers du Moyen-âge dans lesquels le mystère de l'Eucharistie est représenté par un Poisson dans la Cène. Nous verrons plus loin la justification de ce symbolisme, puisé dans l'Evangile même.

Le nombre 888 était connu des auteurs du Récit symbolique de Tobiah, reçu dans le Canon par les chrétiens, car on lit ce fait étrange (VI, 8) que la Fumée du Foie de poisson brûlé, chasse les démons. Or brûler, $BOR\ 272 + Foie.\ IFTR\ 616 = 888$; c'est pourquoi cette Fumée, $OUN\ 420 =$ fuir $NFS\ 116 +$ démon, $UD\ 304$. Or $616 + 50$ le poisson $= 666$, le foie du poisson. Ajoutons le Poisson $ENFN = 111 = ALP$, chef, docteur, nous trouvons 999, le Chef des armées célestes, le Prince des Faces, Méta-trône Schaddaï, c.-à-d. Mikâél, $MIKAL$, 101 qui $+$ lier $A\sigma R\ 261 + UD\ 304 = 666 =$ Misraïm $MSRIM\ 380 +$ d'en haut $MMOLE\ 185 + 101$. Le Sched ainsi mis en fuite et lié en Haute Égypte, c'est un démon d'année, Aschmodaï, car $AUMDI = 355 = UNE$, année ou $AUMFDI = 361 = 19 \times 19 = GFI$, peuple ; DIE , dayyâh, milan, vautour ; ΘBH , tuer ; IDE , lancer, et, dans le bon sens, $B\Theta H$, confiance. Aussi Aschmodaï porte-t-il la dévastation dans son nom, de *Schâmad*, dévaster $= 344$, UMD . Tobiah $= 32$, est l'initié aux 32 Voies

de la Sagesse, et aux 50 Portes de l'Intelligence, aussi Raphaël, son ange initiateur, lui dit-il enfin, (12, 7) : « Il est bon de cacher le Secret royal, (le SFD = 70, de Initiés) ; il est glorieux de révéler et de confesser les œuvres de Dieu. »

Le nombre ordinaire du nom de Jêschou, 386 (= WFP , tendre des embûches, des pièges, en serpent, $\text{NH}\text{W} = 358 = \text{M}\text{W}\text{IH}$, Messie), se trouve lui-même dans l'A. T., par ex. dans ce texte (Genèse, 2, 8) : Plantavit Iahweh Elohim hortum in Voluptate, c.-à-d. $\text{FI}\text{OO } 95 + \text{IEFE}, 26 + \text{ALEIM } 86 + \text{GN } 53 + \text{BODN } 126 = 386 = \text{I}\text{WFO}$. Si nous ajoutons : ex Oriente, c.-à-d. a Principio, nous avons $\text{MQDM } 184$, total $570 = \text{WOR}$, porte, qualification du Sauveur, qui indique un mouvement centrifuge ; si, transformant ce mouvement en mouvement centripète de retour, nous écrivons : in Oriente, c.-à-d. in Principio, $\text{BQDM } 146$, nous obtenons le total $532 = \text{I}\text{WFO}$ développé, qui opère ce mouvement.

Le nombre 386 se trouve aussi dans l'histoire symbolique de l'Initié Tôb-ia'h = 32, qui $\times 10$ Sephiroth = 320, lequel + 1, l'ensemble = 321 = MRPA , la guérison opérée par RPAL , l'ange initiateur. Or $321 + 65 \text{ ADNI} = 386$, la cure du Seigneur. Il s'agit de la guérison des yeux de Tobiah, pour qu'il puisse enfin contempler la fille de l'œil ; or les deux yeux lus ainsi, en plein : $\text{OIN } 130 + \text{OIN } 130 + \text{IFD } 20 + \text{NFN } 106 = 386$. Le médicament mystique fut le cœur $\text{LB } 32 +$ du poisson lu en plein : $\text{N } 50 + \text{NFN } 106 + \text{N final } 700 = 856$; total 888, chiffre encore trouvé ainsi : $386 + 146 \text{ QEM}$, surgere = 532, qui + Sôkêl, WFKL , l'intelligent = 356 = EANW , l'homme = ENWA , élevé à l'initiation, donne 888 nombre du travail spirituel et fécond du Vêritable Initié, opposé à 666 = $\text{IFTR } 616 + \text{N } 50$ le foie du Poisson qui chasse le résultat de 666, le travail matériel et infructueux du profane, ou du mi-initié, en l'initiant complètement. Nous ne pouvons mieux terminer qu'en répétant cette sage remarque du Talmud : « Des paroles de la Kabbale on ne peut tirer des paroles de la Torah : » c.-à-d. la Kabbale donne la clef des sens multiples et profonds de la doctrine de Moïse ; mais, des paroles, des résultats de la Kabbale, on ne saurait tirer de nouvelles doctrines, de nouveaux dogmes : on ne peut que mieux comprendre les anciens, et les développer.

MADJAPAHIT ET TCHAMPA.

(Suite et fin.)

Si la date de sa naissance n'est pas encore connue, la date de sa mort ne fait aucun doute ; elle est fixée d'une manière absolument certaine, et ces mots du *Tchondra Sangkala* (énigme de la date) l'ont, pour ainsi dire, incrustée dans la mémoire des Javanais :

Sirna hilang kerta ning boumi.

Est détruite, anéantie la prospérité du pays !

Ces mots ont pour valeur numérique 1400 (de l'ère Saka) qui correspond exactement à l'année 1478 de notre ère. Voici l'explication qu'en donne l'abbé Favre, dans une note au bas de la page 5 de son *Dictionnaire javanais-français* :

« Les Javanais ont dix listes de mots dont chacune répond à un chiffre. Lorsqu'ils veulent indiquer une date, ils prennent dans ces listes des mots qui, par leur valeur numérique, indiquent la date désirée, et qui, par leur sens littéral, font connaître le fait dont on a voulu donner la date : par exemple, ils indiquent la date de la destruction de Madjapahit par les mots :

Sirna hilang kerta ning boumi

dont le sens littéral est : détruit et perdu a été l'œuvre (la gloire) du pays (1).

(1) A cette traduction du *sangkala* commémoratif de la destruction de Madjapahit, nous préférons celle donnée postérieurement par M. Veth, de Leyde, l'auteur du magistral ouvrage intitulé : « *Java* ». Cet illustre savant vient d'être enlevé à la science et à son pays, au moment même où j'écris ces lignes. La traduction qu'il a donnée du *sangkala* est celle-ci : « *Est détruite, anéantie, la prospérité du pays !* » (Voir : *Java*, t. I, p. 510, par le Dr Veth.)

« Or on peut voir dans le *Dictionnaire*, au mot *sirna* : (sengk, zéro), c'est-à-dire que la valeur numérique de ce mot est zéro. Il en est de même de *ilang* ; *kerta* répond à quatre, et *boumi* à un. Ces quatre mots répondent donc aux quatre chiffres 0041, qui étant lus de droite à gauche, indiquent l'année 1400, comme date de la destruction de cette capitale et de l'empire. »

TCHAMPA.

Le nom de *Tchampa* est encore plus ignoré en Europe que celui de *Madjapahit*, et l'on peut dire avec L. Delaporte, l'auteur du *Voyage au Cambodge*, que la presque île indo-chinoise était restée inconnue jusqu'à nos jours.

Je n'ai point la présomptueuse pensée d'éclairer toutes les obscurités qui couvrent l'histoire du *Tchampa*, je veux simplement donner ici quelques renseignements utiles, et surtout mettre au grand jour un document important, de provenance malaise, tout un chapitre de la Chronique nationale des Malais, le *Sadjarah Malayou*, exclusivement consacré aux rois du *Tchampa*.

Le nom de *Tchampa* (چمپا) est malais, hindoustani et sanscrit. On l'écrit *Tchampâ* en hindoustani, et *Tchoumpa* en sanscrit. C'est le nom d'un arbuste que les naturalistes appellent *Michelia Champaka*, et qui donne une belle fleur jaune et d'une odeur suave.

Selon toute vraisemblance, les habitants du royaume de *Tchampa* furent une colonie d'origine malayo-javanaise, qui s'implanta dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, d'abord sur le littoral de la basse Cochinchine, et de là dans le Cambodge. Cet établissement dans l'Indo-Chine d'étrangers insulaires, si différents par la langue, la religion et les mœurs des peuples de l'Annam et du Tonquin, fut combattu à outrance

pendant des siècles surtout par les Annamites. « Pendant cinq cents ans, du X^e au XV^e siècle, dit M. Aymonier, les Annamites eurent pour objectif la conquête du *Tchampa*. Ayant enfin réalisé cette conquête, ils assimilèrent énergiquement les vaincus, du XV^e siècle à nos jours. Le *Tchampa* qui avait dominé sur une grande partie de l'Indo-Chine, finit par être vaincu, démembré, à peu près anéanti par les Annamites, en 1471 de notre ère ». Ce grand fait historique précéda donc de sept ans seulement, la destruction de *Madjapahit*. Truong-Vinh-Ky, l'auteur d'un *Cours d'histoire annamite*, publié à Saïgon en 1875, rapporte « qu'en cette année 1471, le roi de l'Annam profitant des querelles intestines auxquelles le royaume de *Tchampa* était en proie, investit la capitale avec une armée formidable, la prit d'assaut, passa quarante mille hommes au fil de l'épée, fit trente mille prisonniers, et réduisit le royaume à un état de faiblesse et d'impuissance dont il ne se releva plus jamais. »

Au moment où la France fondait sa colonie d'Extrême-Orient, un de nos compatriotes, Alexandre-Henri Mouhot, né à Montbéliard, venait d'appeler l'attention sur cette contrée, jadis le siège d'une civilisation brillante. A Londres parut en 1864, trois ans après sa mort, un livre des plus intéressants intitulé : *Travels in the central Parts of Indo-China, Siam, Cambodia and Laos*. C'est l'œuvre consciencieuse d'un naturaliste français qui, pendant les quatre dernières années de sa vie (1858-1861), put explorer toutes ces contrées, grâce aux subsides et aux encouragements des Anglais.

Mouhot attribue nettement une origine malaise aux habitants du *Tchampa*, il s'exprime ainsi :

As for the Malays, or Thiâmes, as the Cambodians call them, they are the same as the ancient Tsiampoïs ; but these, whence came they? What is the origin of this strange people. whom the conquests of the Annamites drove back, doubtless from the south of Cochinchina to Cambodia, but who form alliances with neither of the races whose country they share, and who preserve their own language, manners

and religion ? These singular people have retained none of the power ascribed to them by ancient tradition, according to which they have held sway over Cambodia, Cochin China, Tong King, and even Pegu, as far as the province of Canton. Their governor has to pay a small tribute, but remains as much ruler over his own people as before the conquest. »

Plus loin (t. II, pp. 33 et 34), Mouhot revenant sur ce sujet qui l'intéresse vivement, même au milieu de ses recherches sur l'histoire naturelle, dit, en parlant des Thiâmes ou Isiam-pois (*sic*) :

« They themselves declare that their present religion was brought to them *from Malaisia*, that priests still come to them from thence and visit them from time to time. The Thiâmes must formerly have occupied several important districts in Cambodia, principally on the banks of the tributary of the Me-Kong. Thus, on the shores of *Touli-Sap*, or the great lake, not far from Battambang, is a place called *Campong Thiâme*. More to the south is an island called Island of Thiâmes. According to tradition, the whole banks of the river, as far as Penom-Penh, were formerly inhabited by these people. »

Un autre Français, le lieutenant de vaisseau *Moura*, dans le tome I de son livre intitulé : *Le royaume de Cambodge*, a donné un tableau synoptique d'environ cent cinquante mots usuels, qu'il a recueillis dans le Cambodge même. Ce sont tous des mots purement malais, ainsi que je vais le montrer. Pour cela faire, il suffira d'écrire en regard les mots malais de même signification, et malgré la différence d'orthographe dans la transcription en caractères latins, ce fait apparaîtra évident à tous les regards.

Faisons observer tout d'abord que dans les mots cités par Moura, la voyelle *u* doit se prononcer *ou*, qu'en malais *g* a toujours le son dur de *gue*, et que *s* ne se prononce jamais comme *z*.

MOTS MALAIS

MOTS FRANÇAIS	AU CAMBODGE	MALAIS PUR	OBSERVATIONS
	(D'APRÈS MOURA).		
Acheter.	Bli.	Beli.	
Aimer	Rase.	Kaséh.	
Aller.	Porgi.	Pergi.	
Appeler.	Pangal.	Panggil.	
Arbre.	Puhon caju.	Pohon kayou.	
Autrefois.	Dihullu.	Dehoulou.	
Avoir peur.	Tacot.	Takout.	
Bambou.	Bulo.	Boulouh.	
Bananier.	Pucoc pisang.	Pokok pisang.	
Beau.	Bay.	Baïk.	
Beaucoup.	Bonhac.	Bažak.	
Blanc.	Pute.	Poutéh.	
Bleu.	Bierru.	Birou.	
Bœuf.	Lambu.	Lembou.	
Boire	Minom.	Minoum.	
Bois à brûler.	Caju.	Kayou.	
Bon.	Bay.	Baïk.	
Bouche.	Mulot.	Moulout.	
Buffle.	Korbou.	Karbau.	
Canard.	Itec.	Itek.	
Casser.	Pata, pacha.	Patah, petchah.	
Cerf.	Ruso.	Rousa.	
Chat.	Cucheng.	Koutching.	
Chaud.	Panas.	Panas.	
Cheval.	Cudo.	Kouda.	
Chien.	Anjeng.	Andjing.	
Ciel.	Langet.	Langit.	
Cire.	Lilén.	Lilín.	
Cocotier.	Pucoc kalopo.	Pokok kalapa.	
Comprendre.	Dongor bule.	Bouléh dengar (?).	Pouvoir entendre.
Corps.	Diri.	Diri.	
Coton.	Kapas.	Kapas.	
Demain.	Bisoc.	Besok.	
Demander.	Mintac.	Minta.	
Descendre.	Turon.	Touroun.	
Dieu.	Nabi.	Allah.	<i>Nabi</i> ne signifie pas
Doigt.	Jari.	Djari.	« Dieu » mais bien « pro-
Donner.	Bri.	Bri.	phète ». C'est une er-
Dormir	Tidor.	Tidor.	reur évidente.
Eau.	Ayor.	Ayer.	
Église (temple)	Musjet.	Mesdjid.	En français : « mosquée »
Éléphant.	Gojea.	Gadjah.	
Enfant.	Budeac.	Boudak.	
Entrer.	Masoc.	Masok.	
Épouse.	Bini.	Bini.	

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS		OBSERVATIONS
	AU CAMBODGE (D'APRÈS MOURA)	MALAIS PUR	
Faire.	Buat.	Bouat.	
Femelle.	Botino.	Betina.	
Femme.	Prampoun.	Perampouan.	
Fer.	Bosi.	Besi.	
Feu.	Api.	Api.	
Feuille.	Dôn.	Daoun.	
Figure.	Muko.	Mouka.	
Fille.	Anac prampoun.	Anak perampouan	
Fils.	Anac loki.	Anak lakilaki.	
Fleur.	Bungo.	Bounga.	
Fleuve.	Sungay.	Soungay.	
Forêt.	Hutan.	Houtan.	
Froid.	Sajoc.	Sedjouk.	
Fumer.	Mudot.	Madat.	<i>Madat</i> « fumer l'opium ».
Grand.	Bosar.	Besar.	
Grand-père.	Ninec.	Nènek.	
Hier.	Suatu hari.	Kalamarin.	<i>Suatau hari</i> signifie :
Homme.	Orang loki.	Orang lakilaki.	« un jour, un certain
Jambe.	Koki.	Kaki.	jour » et non point
Jaune.	Ungu.	Kouning.	« hier ».
Laque.	Gota mira.	Getah merah.	<i>Oungou</i> est malais, mais
Loin.	Jof.	Djaouh.	il signifie « violet ».
Longtemps.	Lomo.	Lama.	
Main.	Tangan.	Tangan.	
Maintenant	Sacarangini.	Sakarang ini.	
Maison.	Ruma.	Roumah.	
Mâle.	Jeantan.	Djantan.	
Manger.	Macan.	Makan.	
Mari.	Loki.	Laki.	
Mère.	Ibu.	Ibou.	
Montagne.	Buket.	Boukit.	
Monter.	Naïh.	Naik.	
Mourir.	Mati.	Mati.	
Nez.	Hidong.	Hidong.	
Noir.	Hitam.	Hitam.	
Non.	Tideac.	Tidak.	
Obéir.	Monurot.	Menourout.	
Œil.	Mato.	Mata.	
Œuf.	Talor.	Telor.	
Oiseau.	Burang tarbeang	Bourong terbang.	A la lettre : « oiseau vo-
Oreille.	Tolingo.	Telinga.	
Oui.	Yo.	Ya.	
Parler.	Kato.	Kata.	
Partir.	Clur.	Kalouar.	
Pays.	Nagri (<i>sic</i>).	Nagri, ou Negri.	

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS		OBSERVATIONS
	AU CAMBODGE	MALAIS PUR	
	(D'APRÈS MOURA)		
Peau.	Kulet.	Koulit.	
Père.	Bopac.	Rapa.	
Petit.	Kechic.	Ketchil.	
Pied.	Koki.	Kaki.	
Pierre.	Botu.	Batou.	
Pleurer.	Tanges.	Tangis.	
Pluie.	Hujean.	Houdjan.	
Poisson.	Ikan.	Ikan.	
Porc.	Bobì.	Babi.	
Porte.	Pintu.	Pintou.	
Poule.	Ajeam.	Ayam.	
Pourquoi.	Bogeay mano	Bagimana.	
Prendre.	Ambec.	Ambil.	
Près.	Docat.	Dekat.	
Rat.	Ticos.	Tikous.	
Rire.	Tavo.	Tawa.	
Riz.	Bros.	Bras.	
Se battre.	Pucol cavan.	Poukoul kawan.	
Sel.	Goram.	Garam.	
Serpent.	Ulor.	Oular.	
Soie.	Settro.	Soutra.	
Soleil.	Mato hari.	Matahari.	A la lettre : « ceil du
Tabac.	Tambacan.	Tembako.	jour ».
Tête.	Capalo.	Kapala.	
Tigre.	Rimau.	Rimau.	
Tonnerre.	Bulo forendu (?).	Gourouh.	
Toujours.	Roto.	Rata.	Rata signifie : « entière-
Vendre.	Juol.	Djoual.	ment, tout à fait », plutôt que « toujours ».
Venir.	Dolang (?).	Datang.	
Vent.	Angen.	Angin.	
Ventre.	Prot.	Prout.	
Village.	Compong.	Kampong.	
Voir.	Tingoc.	Tengok (regarder).	
Vouloir.	Mao.	Maou.	

TABLEAU DES NOMS DE NOMBRE

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS		OBSERVATIONS
	AU CAMBODGE D'APRÈS MOURA	MALAIS PUR	
Un.	Sa <i>ou</i> satu.	Sa <i>ou</i> satou.	
Deux.	Duo.	Doua.	
Trois.	Tigo.	Tiga.	
Quatre.	Ampat.	Ampat.	
Cinq.	Limo.	Lima.	
Six.	Anam.	Anam.	
Sept.	Tujo.	Toudjoh.	
Huit.	Dolopan.	Doulapan.	
Neuf.	Salapan <i>ou</i> sambilan.	Sambilan.	
Dix.	Sa pulo.	Sa pouloh.	
Onze.	Sa blos.	Sa blas.	
Douze.	Duo blos.	Doua blas.	
Treize.	Tigo blos.	Tiga blas.	
Quatorze.	Ampat blos.	Ampat blas.	
Quinze.	Limo blos.	Lima blas.	
Seize.	Anam blos.	Anam blas.	
Dix-sept.	Tujo blos.	Toudjoh blas.	
Dix-huit.	Dolopan blos.	Doulapan blas.	
Dix-neuf.	Sambilan blos.	Sambilan blas.	
Vingt.	Duo pulo.	Doua pouloh.	
Cent.	So ratos.	Sa ratous.	
Mille.	So ribu.	Sa ribou.	

Arrivons maintenant aux précieuses données historiques relatives au *Tchampa*, contenues dans le *Sadjarah malayou*. Au chapitre XI, l'auteur décrivant avec grands détails le cérémonial en usage à la Cour de Malâka, et l'ordre de préséance des dignitaires et hauts fonctionnaires assis dans la salle d'audience en présence du Roi, s'exprime ainsi : *Adapoun nakhoda Tchampa yang pilihan doudouk di Sëri-baley*. C'est-à-dire « les capitaines de vaisseau du Tchampa qui ont été choisis s'asseyent dans le Sëri-baley ». Le *Sëri-baley* est la partie la plus élevée de la salle d'audience, celle sur laquelle prennent place les principaux Ministres et les plus grands personnages du royaume.

Le chapitre XXI tout entier est exclusivement consacré aux rois du *Tchampa*. Nous en donnons la transcription en carac-

tères latins et la traduction littérale en français, que nous ferons suivre de quelques observations de nature à faire ressortir les passages les plus intéressants de ce document historique.

SADJARAH MALAYOU.

(EL-KISSAH TCHERITRA YANG KADOUA POULOH SATOU.)

Kata sahib el hikayat maka terseboutlah perkataan radja *Tchampa* (چمپا) dimikian bouñi-ña ditcheritrakan oulih orang yang pouña tcheritra :

Ada sapohon pinang hampir astana radja *Tchampa*, maka pinang itou bermayang terlabou besar mayang-ña dinantikan mengourey tiada mengourey. Maka kata radja *Tchampa* pada sa'orang hambaña : pandjat oulihmou pinang itou lihat apa dalam mayang pinang itou. Maka dipandjat oulih boudak itou lalou diambilña mayang itou, dibawa-ña touroun ; maka oulih radja *Tchampa* dibelah-ña mayang pinang itou ; maka dilihat baginda didalam mayang itou sa'orang boudak lakilaki terlalou baik paras-ña. Maka seloudang mayang itou mendjadi kong djebang namaña, maka biri seloudang itou mendjadi sabilah pedang beladou itoulah pedang karadjaan radja *Tchampa*. Maka terlalou kasoukaan radja *Tchampa* beroulih boudak itou ; maka dinamaiña radja *Pôklong* (فوكلخ). Maka disouroh sousoui pada segala istri radjarâdja dan mantri, tiada iya mahou meñousou ; maka ada sa-eikour lembou radja *Tchampa*, boulouña pantcha warna akan lembou itou beranak mouda, maka disouroh baginda perah ayer sousou lembou itou dibrikan minoum boudak itou. Maka mahou boudak itou minoum ; maka itoulah datang sakarang poun *Tchampa* tiada mahou makan lembou dan membounouh diya.

Hatta maka *Pôklong* poun besarlah adapoun radja *Tchampa* itou ada beranak sa'orang perampouan *Pôbeyâ* (فويا) namaña ; maka oulih radja *Tchampa* anakda baginda itou didoudoukkan baginda dengan *Pôklong* yang kalouar deri mayang pinang itou. Telah brapa lama-ña radja *Tchampa* poun matilah, maka *Pôklong*-lah karadjâan menggantikan karadjâan mentouwa baginda, telah *Pôklong* diatas karadjâan maka baginda berbouat sabouah negri terlalou besar toudjough bouah gounong didalamña louas kotaña pada sapenampang

sahari berlayar angin tegang kelat ; telah soudah negri itou maka dinamâina *Bal* (بل), pada souatou tcheritra negri *Bal* itoulah yang bernâma *Metakat* (متقاة) negri radja *Sobal* (سوبل) anak radja *Kad-lâ'il* (قضاءيل). Telah brapa lamâna maka *Pôklong* beranak dengan *Pôbeyâ* sa'orang lakilaki *Pôtri* (فوتري) namâna ; telah iya besar maka *Pôklong* poun matilah, maka *Pôtri* lah naik radja menggantikan ayahnda baginda. Maka *Pôtri* beristrikan anak radja *Kotchi* (كوتحي), *Beyâsouri* (بياسوري) namâ-na. Maka *Pôtri* poun matilah maka anakna dengan *Beyâsouri* sa'orang lakilaki *Pôkamâ* (ثوكما) nama-na ; itoulah menggantikan karadjân ayahnda baginda. Maka *Pôkamâ* poun besarlah maka iya berlangkap hendak menghadap ka *Madjapahit* (مجاهايت), telah soudah langkap maka baginda poun berangkat ka *Madjapahit*. Telah brapa lamâ-na di djâlan sampeylah ka *Madjapahit*. Telah kadengaran pada batâra *Madjapahit* mengatakan radja *Tchampa* datang hendak menghadap itou, maka disouroh baginda eloueloukan kapada segala orang besarbesar, telah bertemou dengan *Pôkamâ* maka dengan saribou kamouliân dibawa masouk ka *Madjapahit*. Oulih batâra *Madjapahit* *Pôkamâ* didoudoukkan dengan anakda baginda yang bernama *Radèn Gâlouh Adjong* (رادين ناله اجمع). Telah brapa lama-na maka *Radèn Gâlouh Adjong* poun hamillah, telah itou *Pôkamâ* poun bermouhoun kombali ka negri-na ; titah batâra *Madjapahit* : “ baik-lah tetâpi anak hamba tiada hamba bri bawa. ” Maka sembah *Pôkamâ* : “ manah titah tiada patek laloui, djikalau patek tiada mati sigra djouga patek menghadap sampeyan andika batâra. ” Maka *Pôkamâ* poun bermouhounlah pada istri-na *Radèn Gâlouh Adjong*, maka *Radèn Gâlouh Adjong* berkata : “ djikalau anak touanhamba djadi lakilâki apa nama-na ? ” Maka kata *Pôkamâ* : “ namâkan radja *Djâkanaka* (جكانك), djikalau iya soudah besar sourohkan mendapatkan hamba ka *Tchampa*. ” Maka kata *Radèn Gâlouh* : “ baik-lah. ” Telah itou *Pôkamâ* poun naik ka prahou-na, lalou berlayar kombali ka *Tchampa* peninggâlan *Pôkamâ* itou maka *Radèn Gâlouh* poun beranak lakilâki, maka dinamai oulih bounda-na radja *Djâkanaka*. Telah soudah iya besar, maka radja *Djâkanaka* berta-na pada bounda-na : “ Siapa bapakou ? ” Maka kata *Radèn Gâlouh Adjong* : “ Adapoun bapamou itou radja *Tchampa* *Pôkamâ*

namaña; soudah iya poulang ka *Tchampa*. » Maka segala pasan ayahnda baginda *Pôkamâ* itou samouaña dikatakanña oulih *Radèn Gâlouh* pada anakda baginda. Telah radja *Djakanaka* menengar pasan ayahña itou, maka iyapoun bermouhoun kapada batara *Madjapahit* dan kapada boundaña *Radèn Gâlouh Adjong*. Maka titah batâra *Madjapahit* : « baik-lah ! » Maka radja *Djakanaka* berlayar ka *Tchampa* ; telah brapa lamaña didjâlan sampeylah ka *Tchampa*. Maka radja *Djakanaka* poun masouk menghadap ayahnda baginda *Pôkamâ* ; maka terlalou kasoukâan *Pôkamâ* melihat anakda baginda datang itou, maka radja *Djakanaka* diradjakan ayahnda baginda

Hatta brapa lamaña *Pôkamâ* poun matilah radja *Djakanaka*-lah karadjâan maka baginda beristrikan sa'orang poutri *Pô-Tchi-Bentchi* (فوچی بنتچی) namaña, beranak sa'orang lakilaki *Pô-Kôboh* (فو کوبه) namaña. Telah *Pô-Kôboh* besar radja *Djakanaka* poun matilah, maka *Pô-Kôboh*-lah karadjâan menggantikan ayahnda baginda beristrikan anak radja *Lekiou* (لکیو), *Pô-Tchina* (فوچین) namaña. Maka baginda beranak brapa orang lakilaki dan perampouan ada sa'orang anak baginda perampouan terlalou baik parasña, maka dipinang oulih radja *Kôtschi* (کوچی), maka tiada dibri oulih *Pô-Kôboh*, maka diserangña oulih radja *Kôtschi*, maka pranglah orang *Kôtschi* dengan orang *Tchampa*, terlalou ramey tiada beralâhan. Maka pada souatou hari radja *Kôtschi* meñouroh pada panghoulou bandahari *Tchampa* dibawaña mouafakat dibriña amas dan harta terlalou bañak. Maka panghoulou bandahari *Tchampa* poun kaboullah, serta telah dinihari maka diboukâkanña pintou kôta oulih panghoulou bandahari *Tchampa*. Maka segala orang *Kôtschi* poun masouklah kadalam kôta *Bal*, maka beramoklah dengan orang *Tchampa*, satengah melawan satengah berlepas anak istriña. Maka kôta *Bal* poun alahlah, maka *Pô-Kôboh* poun mati, maka segala anak radja *Tchampa* dengan segala mantri poun larilah membawa diriña kasana kamari tchereyberey tiada berkatahouan.

Maka ada doua orang anak radja *Tchampa*, *Châh Indra Barma* (شاه اندرا برم) sa'orang namaña, *Châh Pô-Liang* (شاه فو لیخ) sa'orang namaña kadouaña berlepas berprahou dengan orang bañak dan anak istriña. Maka *Châh Pô-Liang* lalou ka *Atchéh* (اچیه) ; iyalah radja asal radja *Atchéh* lagi akan kami kişabkan perkataan itou kamoudian. Adapoun *Châh Indra Barma* lalou ka *Malâka* (ملاک), maka terlalou

souka baginda *Solthan Mansour Châh* (سلطان منصور شاه) melihat segala marika itou dan *Châh Indra Barma* dengan istriña *Kéni Marnama* (کني مرنم), sangat dipermoulia baginda sakalianña disouroh masouk islam, maka sakalianña masouk islam. Maka oulih *Solthan Mansour Châh* akan *Châh Indra Barma* didjadikan mantri, terlalou sangat dikasihi baginda dan marika itoulah asal *Tchampa* di *Malâka* asal beraşal itou deripada anak tchoutchou *Châh Indra Barma* ou Allah a'lim bilşouab ou aley hi el mordja ou el maab !

SADJARAH MALAYOU.

(CHAPITRE VINGT-ET-UNIÈME.)

L'auteur s'exprime en ces termes : voici l'histoire des rois de *Tchampa*, elle est rapporté ainsi qu'il suit :

Il y avait un aréquier près du palais du roi de *Tchampa*. Or cet aréquier avait une grappe florale dont la spathe était d'une grosseur extraordinaire. On attendait qu'elle s'ouvrit, mais elle ne s'ouvrit pas. Le roi de *Tchampa* dit alors à l'un de ses serviteurs : « Grimpe sur cet aréquier, nous allons voir ce qu'il y a dans la spathe » Le serviteur grimpa sur l'aréquier, prit la spathe et l'apporta en bas. Le roi la fendit en deux et vit dans l'intérieur un petit enfant mâle d'une merveilleuse beauté. C'est avec l'enveloppe de cette spathe qu'on a fait le *gong-djebang* (1) ; c'est de sa pointe terminale qu'on a fait un glaive, et c'est là le glaive royal de *Tchampa*.

Le roi de *Tchampa* fut rempli de joie de posséder ce petit garçon et il le nomma *Radja Pô* (2)-*Klong* ; ordre de l'allaiter fut donné à des femmes de radja et de mantri, mais l'enfant ne voulut pas téter. Or le roi possédait une vache dont le pelage était de cinq couleurs, et cette vache avait un jeune veau. Le Prince ordonna de traire du lait de cette vache et d'en donner à boire à l'enfant, et celui-ci voulut bien en boire. Voilà pourquoi jusqu'à présent les gens du pays de *Tchampa* se refusent à manger de la vache et à la tuer. *Pô-Klong*

(1) En malais *djebang* signifie « bouclier » ; le *gong-djebang* devait être le bouclier royal, en forme de *gong*.

(2) Dans le dialecte d'Atchéh, *Pô* ou *Opo* signifie : « Prince, Seigneur, maître. » Dans les *Annales de l'Annam*, où les noms d'origine malaise et javanaise sont défigurés, on trouve *Bô* au lieu de *Pô*, en tête des noms de rois.

étant devenu grand, le roi de *Tchampa* qui avait une fille nommée *Pô-Beyâ* la donna pour épouse à *Pô-Klong*, qui était sorti d'une spathe d'aréquier. Quelque temps après, le roi de *Tchampa* étant mort, *Pô-Klong* devint roi et succéda sur le trône au prince son beau-père. *Pô-Klong* devenu roi fonda une ville très grande renfermant sept collines dans son enceinte ; son fort était d'une étendue telle que la longueur de son profil correspondait à une journée de navigation avec vent bon frais. Cette ville une fois construite reçut le nom de *Bal* (1). C'est cette ville de *Bal* que dans certaine chronique on appelle *Metakât*, ou la cité du roi *Sobal*, fils du roi *Kadlâil*.

Au bout de quelque temps, *Pô-Klong* eut de *Pô-Beyâ* un fils nommé *Pô-Tri* (2). Ce fils étant devenu grand et *Pô-Klong* étant mort, ce fut lui qui succéda sur le trône au prince son père. Alors il épousa la fille du roi de *Kôtschi*, nommée *Beyâ-Souri*. Celle-ci lui donna un fils nommé *Pô-Kamâ* (3), lequel succéda sur le trône au prince son père. *Pô-Kamâ* devenu grand fit ses préparatifs pour aller présenter ses hommages à *Madjapahit*. Quand tout fut prêt le Prince partit pour *Madjapahit*. Il y arriva après quelque temps de voyage. A la nouvelle que le roi de *Tchampa* venait lui présenter ses hommages, le *Batâra* de *Madjapahit* ordonna aux Grands d'aller au devant de *Pô-Kamâ*. L'ayant rencontré en route, ils lui témoignèrent mille respects et l'amènèrent dans *Madjapahit*. Le *Batâra* lui donna en mariage sa fille nommée *Radèn Gâlouh Adjong* (4). Quelque temps après la princesse devint enceinte et *Pô-Kamâ* demanda la permission de retourner dans son pays. Le *Batâra* de *Madjapahit* dit : « C'est bien, mais je ne vous permets pas d'emmener mon enfant. » Et *Pô-Kamâ* répondit en s'inclinant : « Quels que soient vos commandements, je ne saurais les enfreindre. Si je ne meurs pas, je reviendrai promptement me présenter devant Votre Majesté. » *Pô-Kamâ* prit alors congé de son épouse *Radèn Galouh Adjong*. Celle-ci lui demanda :

(1) *Bal*, nom de la capitale. *Bal* en malais, *Bala* en javanais, *Bala* en sanscrit signifient : « force militaire, armée. » En javanais *abala* signifie : « gouverner, diriger le peuple ».

(2) Les *Annales annamites* mentionnent un *Bô-Tri* (Pô Tri), neveu du roi de Tchampa, à la date de 1203.

(3) *Kama*, en kawi, signifie : « Amour ».

(4) L'Anglais sir Stamford Raffles et le docteur Veth de Leyde, quoique différant sur les dates, s'accordent pour mentionner une princesse de *Tchampa*, de grande beauté, qui avait épousé *Angha W'adjaya*, roi de Java, dans la seconde moitié du XIII^e siècle de notre ère.

« Si votre enfant est un garçon, quel sera son nom ? » *Pô-Kamâ* répondit : « Donnez-lui le nom de *Djakanaka* (1), et quand il sera grand, faites qu'il vienne me trouver au pays de *Tchampa*. » — « C'est bien ! » dit *Radèn Gâlouh*. Après cela, *Pô-Kamâ* monta sur son prahou et mit à la voile pour s'en retourner au pays de *Tchampa* qu'il avait quitté. *Radèn Gâlouh* mit au monde un fils qu'elle nomma *Radja Djakanaka*. Quand il fut devenu grand, *Radja Djakanaka* demanda à sa mère : « Qui est mon père ? » et *Radèn Gâlouh Adjong* répondit : « Votre père est le roi de *Tchampa*, il se nomme *Pô-Kamâ* et il s'en est retourné au pays de *Tchampa*. » Alors *Radèn Gâlouh* rapporta à son fils les instructions de *Pô-Kamâ*. Après avoir entendu les instructions de son père, *Radja Djakanaka* prit congé du Batâra de *Madjapahit* et de sa mère *Radèn Gâlouh Adjong*. Le Batâra dit : « C'est bien ! » et *Radja Djakanaka* mit à la voile pour le *Tchampa*. Il y arriva après quelque temps de voyage, et présenta ses devoirs au Prince, son père. *Pô Kamâ* fut très joyeux de voir arriver son fils auprès de lui, et le fit *radja*. Quelque temps après *Pô-Kamâ* mourut, et *Radja Djakanaka* monta sur le trône. Ce prince épousa une princesse nommée *Pô-Tchi-Bentchi* ; il en eut un fils nommé *Pô-Kôboh*. Ce prince était devenu grand lorsque mourut *Radja Djakanaka* ; alors *Pô-Kôboh* monta sur le trône et succéda à son père. Il épousa la fille du roi de *Lekiou*, nommée *Pô-Tchina*, et il eut d'elle plusieurs enfants, des fils et des filles. Une de ces dernières était extrêmement belle, elle fut demandée en mariage par le roi de *Kôtchi* (2). *Pô-Kôboh* ayant refusé de la lui donner, le roi de *Kôtchi* lui fit la guerre. Entre les gens de *Kôtchi* et ceux de *Tchampa* il y eut de fréquents combats, mais la victoire demeurait indécise. Un certain jour le roi de *Kôtchi* envoya au Grand Trésorier ses propositions d'alliance avec beaucoup d'or et de richesses. Le Grand-Trésorier les accepta, et dès la pointe du jour il ouvrit la porte du fort de *Bal*. Alors les gens de *Kôtchi* y pénétrèrent et coururent l'*amok* (3) contre les gens de *Tchampa*. Une partie de ces derniers fit résistance, les autres s'échap-

(1) *Djaka*, en javanais, signifie : « jeune homme » et *Naka* en kawi (javanais ancien) signifie : « or, de l'or ».

(2) Le pays de *Kôtchi* ou *Kôtching* n'est autre que celui que nous appelons Cochinchine.

(3) Le mot malais *amok* s'est introduit dans la plupart de nos langues d'Europe ; il est à peu près francisé. L'on sait aujourd'hui ce qu'on doit entendre par *courir l'amok* ou *faire l'amok*.

pèrent avec femmes et enfants. Le fort de *Bal* fut pris et *Pô-Kôboh* massacré. Les enfants du roi de *Tchampa* et les ministres s'enfuirent en désordre de côté et d'autre sans savoir où.

Il y avait deux fils du roi de *Tchampa*, l'un nommé *Châh Indra Barma*, l'autre nommé *Pô-Liang*. Tous deux s'échappèrent sur leurs *prahou* (1), avec un grand nombre de personnes, leurs femmes et leurs enfants. *Châh Pô-Liang* passa à *Atchéh*; c'est de lui que descendent les rois d'*Atchéh* dont nous raconterons l'histoire par la suite. Quant à *Châh Indra Barma*, il passa à *Malâka*. *Sultan Mansour Châh* fut extrêmement content de voir arriver tous ces gens, il reçut *Châh Indra Barma* et son épouse *Kéni Marnama* avec beaucoup d'honneurs; il commanda que tous entrassent dans l'islam, et tous entrèrent dans l'islam. *Châh Indra Barma* fut fait *mantri* (ministre ou conseiller d'État) par *Sultan Mansour Châh* qui lui témoigna une grande affection. Telle est l'origine des gens de *Tchampa* établis à *Malâka*; tous sont les descendants des enfants et petits-enfants de *Châh Indra Barma*. « Et Dieu sait parfaitement; c'est en Lui le recours et le refuge! »

Ce chapitre *xxi* est extrait textuellement du *Selâlat es' Selathin* ou *Peratouran segala radja radja*, plus connu sous le nom de *Sadjârah malayou*, c'est-à-dire de la Chronique nationale des Malais, une sorte d'arbre généalogique des rois malais qui s'établirent dans les diverses îles de l'archipel d'Asie, dans la presqu'île de *Malâka* et dans l'Indo-Chine. Ce chapitre qui a pour titre : *Les rois de Tchampa*, démontre qu'il faut rattacher les rois de *Tchampa* aux rois d'origine malaise et javanaise. Des rapports fréquents d'alliance et de bonne amitié entre le *Tchampa*, les Malais et les Javanais, étaient donc tout naturels. Mais plusieurs faits historiques importants sont mis en lumière par le récit de l'auteur du *Sadjârah maluyou*, à savoir : 1° *Pô-Kamâ*, roi de *Tchampa*, était le vassal du *batâra* de *Madjapahit*, avant de devenir son gendre. 2° C'est auprès du roi de *Malâka*, qu'au jour de la catastrophe finale et de la destruction du royaume de *Tchampa*, l'un des fils du dernier roi, nommé *Châh Indra Barma* vint chercher un refuge et fonder la colonie dite des « *Tchâmes* », dans la presqu'île malaise.

(1) Le *prahou* malais est aussi connu que le *kriss* et le *kampong*, des lecteurs français. Ces mots sont compris de tout le monde et n'ont plus besoin d'être expliqués.

3° Un autre fils du dernier roi de *Tchampa*, échappé comme son frère au massacre qui avait ensanglanté le fort de Bal, *Châh Pô-Liang arriva sain et sauf au pays d'Atchéh, et devint le premier roi de cette partie de Sumatra.*

Le célèbre malayiste anglais, William Marsden, dans son ouvrage intitulé : *Voyage à Sumatra*, fait observer que « les Atchinois diffèrent beaucoup, quant au physique, des autres peuples de Sumatra, étant en général plus grands, plus vigoureux, et d'un teint plus brun. Tels qu'ils sont aujourd'hui, dit-il, ils ne paraissent point avoir une même origine, et l'on croit, avec quelque raison, qu'ils sont un mélange de Battas, de Malais et de Maures de la partie occidentale de l'Inde. » Il est possible qu'à une certaine époque, des Maures, ainsi que les appelle Marsden, soient venus de l'Inde continentale à Atchéh, mais ce qui est assuré maintenant, c'est que *le pays d'Atchéh a été peuplé en partie par les fugitifs de Tchampa, et par leurs descendants.*

La différence de constitution physique observée et signalée par W. Marsden, pourrait bien être une des causes naturelles de la résistance vigoureuse et tenace des Atchinois d'aujourd'hui, dans la guerre qu'ils soutiennent contre les forces militaires dont dispose le gouvernement néerlandais. Sumatra, le berceau de la race malaise, ne se range qu'avec une sorte de résignation sauvage sous l'autorité de la Hollande.

Un prochain avenir va nous apprendre à nous-mêmes si, dans l'expédition dirigée contre les Hovas de Madagascar, peuple d'origine malayo-javanaise, nous n'allons pas rencontrer une résistance beaucoup plus énergique que nous ne l'avons supposé tout d'abord, résistance que l'on pourrait attribuer alors au caractère de la race malaise, dont les traits principaux se sont conservés par atavisme chez les Malgaches de l'Imerina.

ARISTIDE MARRE.

P. S. Pendant l'impression de ce Mémoire, les Français débarqués à *Majanga* (prononcez Madzanga) ont conquis l'île de Madagascar, et leur commandant en chef, le général Duchesne occupe présentement Tananarive. Selon l'expression originale et trop vraie du feu roi Radama 1^{er}, les deux plus redoutables généraux qui aient combattu pour les Hovas, ont été les généraux Hazou et Tazou (*Forêt et Fièvre*), car ils ont fait un grand nombre de victimes parmi les vaillants soldats de l'expédition.

A. M.

TCHOU-HI ÉTAIT-IL ATHÉE ?

TCHOU-HI ET LE P. LEGALL.

Tchou-hi est le célèbre philosophe qui résuma, commenta et fit triompher les doctrines de l'Ecole nouvelle, ou Ecole du système de la Nature fondée au XI^e siècle par un groupe de philosophes novateurs. Persécuté pour sa doctrine qui semblait contredire celle des *Kings*, Tchou-hi, mourut dans l'exil et la disgrâce ; mais après sa mort, sa mémoire fut réhabilitée et l'influence de ses enseignements est assez grande encore sur les lettrés chinois.

Dans les *Variétés sinologiques* publiées par les Missionnaires de Shanghai, le P. Legall qui y donne un fragment de texte avec traduction et introduction — affirme que Tchou-hi était athée. Il soutient cette opinion contre le célèbre sinologue anglais J. Legge et d'autres encore et pense la prouver par le texte même qui fait la matière fondamentale de son étude. Là en effet il semblerait que le penseur chinois ne reconnaît dans l'être primitif, dans la substance de l'être que le *khi* ou « matière » et le *li* ou « principe rationnel », immanent à la matière et inséparable de celle-ci.

Si on s'en tenait à ce seul texte, il serait assez difficile d'ex-cuser Tchou-hi d'athéisme, ou plutôt de panthéisme, car le *li* serait incontestablement le principe intelligent immanent en tout être, le grand Tout du panthéisme. Mais pour juger un auteur on ne peut se contenter de consulter un seul passage de ses œuvres, il faut en considérer l'ensemble et voir si dans d'autres endroits il ne s'exprime pas d'une manière qui impose une interprétation de ses paroles différente de celle que les mots sembleraient comporter à première vue.

Il en est certainement ainsi en ce qui concerne Tchou-hi. En différents endroits, notre philosophe s'exprime d'une façon qui ne laisse place à aucun doute.

Ainsi nous lisons au *Tchou tze-tzie-Yao*, au chapitre de la *domination de soi-même*, ces paroles textuelles de Tchou-hi.

« Faites toutes vos actions comme en présence de Shang-ti, — comme le sachant présent. »

Evidemment ce Shang-ti est bien le dieu personnel des vieux Kings. Supposer que ce soit un agent cosmique matériel et que la pensée de cet être matériel, aveugle, puisse nous rendre circonspect dans nos actions, nous prémunir contre tout danger de faute morale, c'est attribuer à Tchou-hi une absurdité dont il était notamment incapable. Ailleurs en différents endroits, Tchou-hi parle du *Tien* de façon que l'on doit nécessairement voir en ce mot la désignation d'un être personnel, intelligent, maître du ciel et de la terre.

Lui-même du reste a prévenu toute contestation à ce sujet car voici en propres termes ce qu'il a dit du *Tien*. C'est dans une réponse à un disciple qui lui demandait le sens du mot *Tien* dans les anciens livres, et cette réponse est ainsi conçue ;

« Il faut faire bien attention pour ne pas se tromper. *Tien* désigne tantôt la voûte azurée, tantôt le souverain maître de toutes choses (*Wen wuh tchi tchu tsai*), tantôt le *li* ou principe rationnel ; chaque sens doit être appliqué selon les besoins du texte (*Ko sui thà sò shuo*). » Cela est dit au Kiuen XLIX, f° 25 de ses œuvres complètes, édition de Kang-hi. Cette même explication est répétée au K. XXXIV, f° 17, où il est dit expressément : « Celui qui siège là-haut et en maître souverain, c'est aussi le *Tien*. (*Tsai shang erh yeu tchu tsai-ye yih shi tien*). »

Il est donc évident que pour Tchou-hi le *li* originaire n'est pas Shangti ou le dieu personnel et conséquemment que le texte reproduit par le P. Legall ne donne la pensée de Tchou-hi que d'une manière très incomplète.

D'autres passages le prouveront encore mieux.

Ainsi dans son commentaire sur l'ode *King tchi* des *Shi* Tchou-hi dit expressément : « La raison du ciel (*Tien tao*) est

très intelligente (ming). *Ne dites pas il est très élevé* (loin de nous), *il ne nous voit pas*. Le Tien est très clairvoyant, et entend tout. Il scrute tout toujours ; il inspecte tout ; on doit le craindre. »

Et dans son commentaire du Shu King au chap. *Thang Kao*, il dit encore : « Le Tien sait le bien et le mal (que nous faisons) comme s'il notait et comptait (tous les mots). Si vous avez quelque excellence, si vous faites quelque bonne œuvre cela est et demeure dans le cœur de Dieu (*Ti*). Si nous commettons des fautes elles demeurent dans le cœur de Tien également ». Rien ne peut être plus clair et plus explicite que cela. Ce Tien (égal à Shang-ti) qui monte et descend, qui voit et entend avec clarté parfaite, qui voit les actes et les pensées, qui les compte et les punit et récompense n'est ni un agent matériel ni même l'esprit-monde du panthéisme.

Citons encore ces mots de Tchou-hi : « Il y a certainement un souverain maître (*Tchou tsai*), car le ciel roule sans cesse. Or, la cause qui le fait tourner ainsi, c'est sans doute qu'il y a un souverain maître qui le gouverne » (V. Kiuen, XLVI, f° 27).

Le prétendu matérialisme de notre philosophe a été si peu transmis sans protestation de génération en génération de lettrés, comme le pense le P. Legall, que partout on rencontre des explications claires et précises qui témoignent de la croyance en un Dieu personnel et de nature spirituelle.

Ainsi Liang-Yin qui vivait sous la dynastie mongole (XII-XIV^e siècles) dit dans le *Yi tsan i* : *Ti* (Shang-ti) est le maître souverain du ciel, le producteur et perfectionneur de tous les êtres, il n'est rien qui ne provienne de lui. *Ti tche tien tchi tchu tsai erh wân wuh tchi seng tcheng Wupuh y'eu tchi*.

Yuen hiao fan, sous la dynastie suivante, rapporte ces paroles de *Kien sun* de la même époque. De tous les esprits célestes celui qui mérite tous les respects c'est *Ti*. Les Kings l'appellent *Hao Tien Shang ti* « le suprême souverain du ciel élevé. » *Ti* nous apprend qu'il est maître et seigneur (*tchu tsai*). *Tien* ajouté avec *hao*, très clair, veut dire que son pouvoir s'étend au plus haut des cieux. *Shang* (summus) indique qu'il n'y a pas de maître au-dessus de lui.

La plupart de ces textes ont déjà été cités par le P. Premare. On pourra en trouver d'autres encore dans l'épilogue de mon livre *La Religion impériale chinoise*.

La thèse du P. Legall est donc insoutenable.

C'est un danger commun que courent les européens établis en Chine ; ils prennent trop souvent les opinions des quelques lettrés avec lesquels ils sont en rapport en un lieu déterminé pour celles de la majorité des lettrés actuels et même des Chinois des siècles antérieurs ou de l'antiquité. On en a vu qui a peine débarqués à Shanghai ou à Hong-kong croyaient avoir découvert les secrets de la pensée chinoise de tous les âges.

A ceci je dois ajouter encore une dernière remarque.

Le P. Legall critique amèrement ceux qui, avant lui, se sont occupé de Tchou hi et trouve leurs traductions très imparfaites, souvent inexactes, très hâtives. Celle de Macklatchie même lui a été à peine de quelque secours.

Il ne s'est pas aperçu que ces traductions ont été faites sur un texte tout différent du sien et que conséquemment, son blâme porte à faux. Si on voulait le chicaner, certes on trouverait de quoi redire à ses interprétations.

Mais n'insistons pas là dessus ; il nous suffit d'avoir signalé cette méprise.

C. DE HARLEZ.

L'ILE DE PAQUES

ET SES MONUMENTS GRAPHIQUES.

Il y a quelques mois, le R. P. Tauvel, de la Congrégation de Picpus à Louvain m'apporta une tablette de bois, couverte de signes hiéroglyphiques et un gros manuscrit dû à la plume de Mgr Trepano-Jaussen Evêque d'Axieri et Vicaire apostolique de Tahiti. Cette tablette provenait de l'île de Paques ; les figures qui s'y voyaient gravées semblaient être l'écriture de ses anciens habitants. Le manuscrit contenait outre la figure de cette planche et de 3 autres analogues la reproduction des signes faite à la main et des explications relatives à leur signification, ainsi que de longs textes en langue rapanui.

Le P. Tauvel me demandait de chercher à découvrir la valeur de ces figures et le sens de ces textes.

La besogne n'était pas des plus aisées, les indications du manuscrit n'étaient pas suffisantes pour l'accomplir convenablement et les moyens d'arriver à une connaissance complète du rapanui me faisaient défaut. Un dictionnaire manuscrit composé par le R. P. Roussel de la congrégation de Picpus, missionnaire en Océanie, m'eût été nécessaire pour cela. Mais le docte auteur était au loin perdu dans les îles lointaines qu'aucun service régulier ne met en communication avec l'Europe. Aussi une lettre envoyée pour demander le vocabulaire désiré resta sans réponse.

Toutefois dans l'entretemps divers dictionnaires et grammaires des dialectes maoris auxquels appartenait celui de l'île de Pâques m'étaient parvenus de différents côtés et je constatai qu'il m'était possible d'aborder la tâche qui m'avait été proposée. Mais quand je voulus traduire les textes (dont la nature sera expliquée ci-dessous) je me trouvais devant une collection de non-sens à défier toute intelligence restée raisonnable. Aussi Mgr Jaussen, le dit-il dans son introduction : " Il faut s'y résigner, il n'y a rien là-dedans ».

Mais, je l'avoue, je ne sus me déterminer à cette résignation. Je continuai à chercher un sens à cette suite ininterrompue de phrases incohérentes. J'allais désespérer du succès quand une idée, bien simple en soi, me vint à l'esprit. Ces signes formeraient-ils bien une écriture quelconque ? Ne serait-ce pas plutôt une collection de vignettes, digne de l'imagerie d'Epinal ? Il ne me fallut pas longtemps pour constater que je pouvais aussi préférer mon modeste *eureka*. Oui ! c'était bien cela, une suite d'images indépendantes l'une de l'autre ; et

le texte, c'était la série complète des légendes explicatives, telles que celles-ci « Dieu siégeant au ciel », « Homme se penchant vers son enfant », « oiseau endormi » etc. etc. Peut-être devrions-nous faire une exception pour le commencement de la première tablette : mais cela même est incertain. Dès lors il ne pouvait plus être question d'une reproduction intégrale des figures et du texte non plus que d'une explication, d'une traduction complète des images et des légendes. C'eut été aussi fastidieux qu'inutile ; d'autant plus que les répétitions y sont continuelles et que Mgr Jaussen lui-même ayant perdu patience ne donna plus pour les deux dernières tablettes que des fragments du texte dont on ne peut rien faire. Force nous est donc de nous en tenir à quelques spécimens. Mais avant d'aborder notre sujet principal, nous devons présenter à nos lecteurs quelques explications préliminaires qui leur donnent l'intelligence complète de la matière qui nous occupe.

L'île de Pâque qui nous a fourni l'objet de notre étude est située au fond de l'océan polynésique à une distance de 35 degrés environ des côtes du Pérou, isolée du reste du monde ; elle mesure une étendue de 10 à 15 mille hectares.

Elle recut ce nom du navigateur Roggwein qui l'aborda en 1722 ; elle était alors occupée par une population issue de la race maorie qui y avait émigré il y a peu de siècles sous la conduite de son premier chef-roi appelé Hoatumatua et venu de Maraecrega, selon la tradition.

L'île de Pâque reçut d'un autre marin le nom de Rapanui, mais ses indigènes l'appellent *Tepito te henua* « le nombril de la terre ». 30 rois se succédèrent au gouvernement de cette tribu lointaine. Mais le nombre de leurs sujets ne dépassaient pas les deux milliers lorsqu'en 1862 des navires péruviens fondirent sur cette malheureuse région, en enlevèrent plus de la moitié des habitants et les vendirent comme esclaves.

20 ans après un aventurier français nommé Dutrou-Bornier parvint par la ruse à s'emparer de l'île et de ce qu'il y restait d'indigènes et à les réduire en esclavage. Lorsqu'il mourut en 1887 il ne restait plus que 150 rapanuis dans l'île désolée. Le Chili a fini par s'y établir en maître.

L'état de civilisation des indigènes de l'île de Pâques offre des caractères dignes d'être notés.

Ils n'avaient ni temple ni idoles, ils ne connaissaient que le Dieu Makemake auquel ils adressaient des prières ; ils n'avaient point de vases, ni de longues armes en bois mais taillaient l'obsidienne de manière à en faire un projectile des plus dangereux.

Leur art spécial était la taille de la pierre dont ils faisaient des statues colossales qu'ils transportaient on ne sait comment. Comme écriture ils avaient les figures dont nous avons parlé plus haut qu'ils traçaient avec l'obsidienne sur des tablettes d'hibiscus que pour cela ils appelaient « bois d'hibiscus intelligents ».

Le premier qui les découvrit fit le Frère L. Cyraud en 1864 ; il les signala dans une lettre adressée au Supérieur Général de la congrégation de Picpus, mais n'en fit aucun cas voyant que les indigènes eux-mêmes n'y attachaient aucune importance et s'en servaient même pour allumer le feu. « Ce sont des figures d'animaux inconnus dans l'île, disait-il ; chaque figure a son nom ; mais ce doit être le reste d'une écriture primitive qui est pour eux un usage qu'ils conservent sans en chercher le sens (Ann. de la Propag. de la foi XXVIII p. 71.) Et le bon frère concluait ainsi : « ils ne connaissent ni la lecture ni l'écriture ». Convaincu du contraire Mgr Jaussen chercha à se procurer des tablettes arrachées aux mains incendiaires des naturels. Le P. Roussel parvint à lui en envoyer cinq dont il donna une à un capitaine de navire russe et conserva les quatre autres.

Mais ce n'était pas tout ; il fallait comprendre le sens de ces figures bizarres gravées sur les *bois intelligents* et peu de naturels y voyaient quelque chose. La déportation des habitants de l'île de Pâques à Haïti fournit au zélé missionnaire l'instructeur dont il avait besoin. Parmi ces insulaires se trouvait un certain Metoro qui passait pour un savant parmi ses compatriotes. Metoro apprit à son docte élève qu'à ces figures correspondaient des chants qui en expliquaient la nature et qui se transmettaient de vive voix entre gens instruits de l'île désolée.

Il chanta donc ce texte traditionnel devant le vicaire apostolique en lui indiquant les figures auxquels chaque phrase correspondait et c'est ainsi que Mgr Jaussen put écrire et nous transmettre ces derniers restes de la littérature du *Nombril de la terre*. Malheureusement il n'eut pas le courage d'aller jusqu'au bout et de ses deux dernières tablettes il ne nous donne que des mots isolés qui lui paraissaient désigner le sujet de la figure.

Mgr Jaussen resta convaincu qu'il était « en présence d'une écriture du genre le plus antique et qu'on écrivait à Rapanui encore de nos jours. Cette écriture il l'appelle *Kyriologique* (1) c'est-à-dire repré-

(1) Cette écriture, dit Mgr Jaussen est pauvre au possible puisqu'elle ne peut présenter qu'un sens spécial à une ou deux images ; elle présente des caractères surprenant d'antiquité, de pauvreté et de procédés extraordinaires. — Nous ne pouvons pas malheureusement ratifier cette appréciation. Ce n'est point une écriture. Peut-être par ce moyen pourrait-on représenter imparfaitement des faits, mais nos tablettes ne sont que des répertoires de signes isolés.

sentant les objets. Nous avons dit et l'on va voir qu'il n'en est absolument rien. Cette erreur m'a tenu quelque temps éloigné du but.

Mais avant cela expliquons ces tablettes précieuses si difficilement préservées d'une destruction complète.

Ce sont des planchettes plus longues que hautes dont les lignes horizontales sont à peu près parallèles et les lignes verticales très irrégulières ; un peu plus épaisses au milieu qu'aux bords. Ces planchettes portent des deux côtés des lignes de figures en nombres inégaux.

Ces lignes sont tracées en allant de gauche à droite et commençant par en bas, mais selon le procédé dit *boustrophedon*. Quand la première ligne est achevée à droite, le graveur retourne la tablette et continue en allant encore de gauche à droite par rapport à lui-même et de droite à gauche relativement à la première ligne placée en dessous quand on remet la planchette en place. Les figures des lignes 1.2, 3.4, 5.6, etc. ont donc ainsi les têtes opposées les unes aux autres.

Les tablettes sont gravées des deux côtés, quand l'artiste est arrivé en haut de la première face il tourne sa planche de droite à gauche et continue en gravant la première ligne du revers tout en haut. Il continue en descendant, suivant toujours le procédé de la charrue ou du *boustrophedon*.

Des quatre tablettes dont Mgr Jaussen nous donne la double photographie la première a 90 centimètres sur 10. Elle porte 8 lignes de figure de chaque côté et en tout 1547 caractères.

La seconde a 40 c. sur 15, a 10 lignes au recto sur 12 au verso et 1135 caractères.

La troisième a 9 lignes sur 8 et 822 caractères. C'est celle que nous avons en main.

La quatrième enfin mesure 29 c. sur 20, a 14 lignes de chaque côté et porte en tout 806 caractères.

Le savant missionnaire a collectionné ces caractères et a calculé qu'il y en a 500 différents ; tout le reste est répétition.

Aux détails qu'il nous fournit sur ces choses de l'île Rapanuie il ajoute ce renseignement précieux que des figures identiques ont été retrouvées dans des inscriptions sur pierre aux îles Célèbes et en conclut que les Rapanuis sont venus de là.

Mgr Jaussen a mis tout le soin possible à écrire exactement ce que chantait son maître maori et à l'expliquer de son mieux. Mais il est évident que la mémoire de Metoro lui faisait parfait défaut et que les explications données par lui à l'Evêque d'Axieri ne sont pas toujours les vraies. Les explications, du reste, sont généralement

sommaires et laissent le traducteur en face de continuelles difficultés.

Nous avons tâché de corriger le texte et de le traduire le mieux qu'il nous a été possible et nous avons pu presque partout nous assurer des vrais lectures comme des significations véritables. Quelques termes seulement se sont joués de nos efforts. Nous l'indiquons en leur lieu ; d'autres que nous peut-être pourront combler ses rares lacunes.

On trouvera plus loin, comme spécimen de ces monuments rapanuis, les quatre premières lignes de la 1^{re} tablette et la première de chacune des deux suivantes.

Mais avant cela nous devons donner quelques explications qui faciliteront l'intelligence des figures et du texte comme celle de leurs rapports.

Les figures ne représentent généralement qu'un mot de la phrase explicative ; quelque fois deux, très rarement, trois.

Ainsi à la première ligne nous voyons le ciel figuré par une sorte de fer de lance avec deux boules, puis deux signes informes désignant une terre et la représentation du roi Hoatumatua.

A la 2^e ligne nous avons un homme dans le ciel et la terre avec un fruit ?

3 1. le prince aîné et la terre.

4. 1. un canot, le cadet et un enfant emmaillotté,

5. 1. un homme, le ciel et la terre.

6. Homme, terre, homme céleste.

7. Terre, homme levé.

8. Terre, homme (père) assis.

9. Maillot, homme au ciel.

10. Oiseau, terre.

11. Homme mangeant, terre.

12. Homme étendant la main, etc. etc.

2) Les phrases du texte, bien que descriptives ont souvent un sens énonciatif indéfini.

Les verbes sont à leur temps, les noms ont l'article défini.

Ainsi nous avons " l'oiseau a volé " là où nous écrivons " oiseau volant ". " Il est assis " au lieu de " homme assis ".

Parfois aussi le sujet manque. Par ex. à la première phrase il n'y a que " se tenant dans le ciel ". — Au lieu du mode d'expression que l'on trouve aux premières phrases nous emploierions celui-ci " personnage se tenant dans le ciel ", " homme assis sur son siège. "

Il sera peut être agréable à quelques uns de nos lecteurs de pouvoir se rendre compte par eux-mêmes du sens des phrases. C'est pourquoi nous leur donnerons les indications suivantes.

kua, *kia* et *ka* sont trois particules verbales.

kua indique le passé et le présent. La chose présente semblait aux Rapanuis exister déjà antérieurement.

kia indique le futur, l'objet d'un désir, d'une tendance à réaliser, à atteindre.

ka ouvre une narration ; annonce un nouveau sujet.

é annonce aussi le futur.

hia finale, indique le passif ; *a* est le suffixe du participe

ai marque un état durant.

i, *ki*, *ma*, *o* sont des prépositions.

i indique l'agent, l'instrument, le motif, la possession, le moment.

ki le mouvement vers, sur, contre, le but.

ma désigne le moyen, la cause.

o, *no*, le génitif, l'appartenance, la provenance.

e *e* est exclamatif, appelle l'attention ; *e* seul le fait avec moins de force.

te est l'article défini. — *ko te* = ipse ille.

to = tu, toi, et *o* vous.

tera = ce, cette ; *era* ces.

tona = son, sa, leur ; *ona* ses, leurs.

ia = il, elle, lui etc.

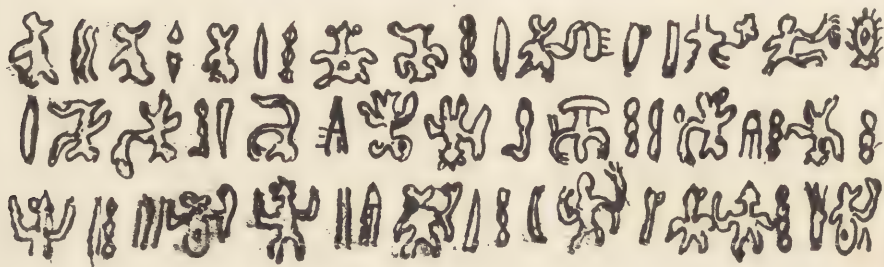
mea indéfini, placé après le nom.

Le thème des noms, des adjectifs et des verbes reste invariable. Ce sont les démonstratifs, ou les noms de nombre et les pronoms personnels, qui indiquent le nombre ; les temps et les modes du verbe sont marqués par les particules *ad hoc*.

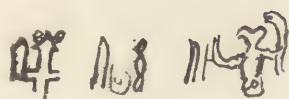
Le qualificatif se met généralement après le nom et le déterminatif avant lui.

Dans les phrases affirmatives le sujet suit le verbe ; dans les négatives il le précède immédiatement et la négation est en tête de la phrase. Mais nous n'avons pas d'exemple de cette forme dans nos textes.

Voici un spécimen de la tablette qui m'a été remise.



I. TABLETTE.



1. *Ka tu i te ragi* *ki te henua e rua* *no Hoatumatua*
Se tient dans le ciel sur les 2 terres (1) de Hoatumatua



2. *Ka hakanohoa* (2) *ki te hito o te ragi* *ki te herma*
Il prend son siège au haut du ciel et sur la terre



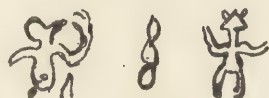
3. *Te Atariki* *ki te henna, ki tona henua*
Le (prince) aîné sur la terre, sur sa terre



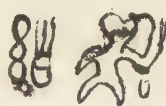
4. *Kua tere te Vaka* *ki tona tahina. Mai tae atu* (3) *kite tamaiti*
Canot flottant vers son cadet. Venu vers l'enfant



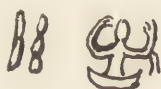
5. *Koia e hiri ki te ragi,* *ki te henua.*
Ainsi s'efforce d'arriver au ciel, sur la terre.



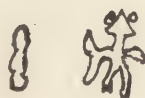
6. *Mai tae atu ia ki te hema.* *Koia koakoa kiteragi.*
Lui arrivé sur la terre. Ainsi réjouit dans le ciel.



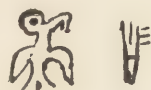
7. *Kua oho ki te henua.* *E tagata era e ka oho koa.* (4)
Levé, dressé sur la terre. Ces hommes se lèvent.



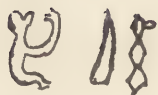
8. *Ka noho ia.* *Ko te matua i ruga i to pepe.*
Celui-ci reste assis. Le père sur le dessus de son siège.



9. *Mai tae atu ki tona ta maiti.* *E kua koakoa ia ki te ragi.*
Celui-ci vient vers son enfant. Celui-ci s'est réjouit dans le ciel.



10. *Kua rere te manu* *ki ruga o te henua.* *Mai ta atu ki.*
Oiseau envolé Au dessus de la terre. Il est venu près de.



te tagata mea kai ki te henua.
l'homme qui vient manger (assis) par terre.



Ko te tagata hagai te moa.
Cet homme cherche à prendre l'oiseau moa (5).



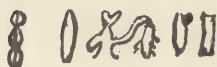
Kua ua ki te moa, kua koti ia e te moa e,
il a jeté de l'eau sur le moa, il lui a coupé des morceaux,



ka vero koe. Mai tae atu ki te maitaki (6)
il l'a percée de sa lance. Il arrive en un lieu sûr.



Mai tae atu ki te ariki e noho mai. Kua rere ia koia,
Il arrive jusqu'au roi qui est assis. Il court ainsi



kua rere ki te maitaki ki te hua rae o te henua.
il est couru au lieu sûr sur la place en promontoire de la terre.



Koia hakairi.
Ainsi il se repose.

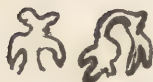
II.



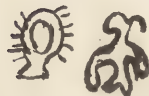
Mai tae atu ki te hakahiri ia o to hau koia kua iri
Il arrive au lieu de repos de son bien propre (7) et s'y est logé



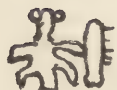
ki te ona o te hau
Dans ce qui est propre à son logis.



Ka rere te manu kara ki te manu pakau roaroa.
Il vole l'oiseau rouge vers l'oiseau aux ailes longues.



Kua hakairi ki to ona ote hau kua rere koia e te manu
Il est allé vers ceux de son logis Il a volé, oui ! l'oiseau



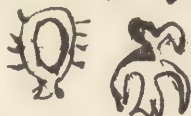
ki te tagata haka ngangana koia kua mau tapa mea
vers l'homme qui est appliqué à la danse qui porte un poisson.



Mai tae atu ki te moa ; hau ia (8). Kote manu
Il arrive vers le moa ; il frappe. Cet oiseau



haka umi whaka hoki Kote rima oho ki te moa
aux plumes étalées s'en-retourne. Cette main est levée vers le moa



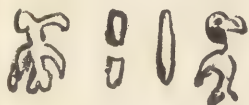
e kua hau ia i te manu rere.
et le frappe avec l'oiseau volant.



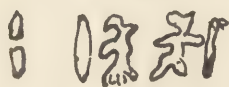
Ko te manu kua mau i te tao hia.
Cet homme atteint, frappe de sa lance.



Ko te moa kua hau i tona hau.
Le moa est percé de son arme.



E te manu e ka kokoti hoe mai tae vero hia ki te moa
Cet oiseau est dépecé. Arrive ce trait (9) contre le moa



Ki te koti ia. Kua vero ki te moa. E kua rere ki te toki
mis en morceaux. Il lance un trait au moa. Il court vers la pique



Ma te humu kua oho te rima ki te ariki
Le tatouage aux jambes. Il lève la main vers le roi



Kua tere ko te heu Kua hanau
Cette plume flotte brisé en morceaux.



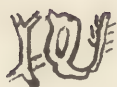
E tagata era e ka uga hoe ki te mataiki.
Ces hommes sont assurés dans un lieu sûr.



Mai tae hahau ia i te nuku roa
Celui-ci arrive avec armes par l'espace immense.



Kua hau ite hau ote naku
Il frappe avec l'arme de la multitude.



Kua tu i te hau o te heu
Il se souleva avec son arme à plumes.



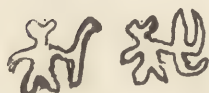
Kua hukahukahia ia ki te maro
(Femme) enorgueillie de ses plumes



Ko te marama o te nuku
La lune de l'espace céleste.



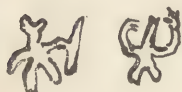
III. *E rere ki uta o te toki* *E puhi mahinu te aho*
S'est encourue vers le bord de la pique. Feu que l'on souffle prestement.



Mai tae ere ki te toki *e rere ia kite viroga*
S'est encourue sur la pique a couru au coup de lance.



Tuu ki te tonga *kua tuu ia ki tona hukiga*
Il tient à la colonne à son pignon.



Koia te ariki kua moho i te iho *o te tahina.*
C'est le roi assis au dessus de son frère cadet.



Kua oho tona tahina ki muo o te henua.
Son frère se lève de la surface de la terre.



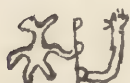
Ko te tagata kua mau ki te mea ki mai ruga.
Cet homme se tient auprès d'un objet merveilleux vers le bord.



Kua hanau ia mai tae atu ki te henua.
Celle-ci marchant va sur la terre.



O te tagata mai tae topa te kovare.
De cet homme viennent ces gateaux (cuits) au four.



Kua oho, kua ara te mata o te rima
Pressé il lève les pointes de la main.

(A continuer)

C. DE HARLEZ.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Relations entre le sujet et les compléments du verbe, et réciproquement, entre les compléments du sujet et les compléments du verbe, entre la copule exprimée ou sous-entendue et toutes ces fonctions.

Nous allons examiner séparément 1° les rapports entre le sujet et les compléments du verbe, et le reflet de ces rapports sur la copule, 2° les rapports entre les compléments du sujet et les compléments du verbe, et le reflet de ces rapports aussi sur la copule.

A. Relation entre le sujet et les compléments du verbe.

Ces relations sont au nombre de plusieurs :

1° le sujet fait subir l'action au complément du verbe, c'est le cas de la *voix active*.

2° Le sujet subit l'action faite par le complément du verbe ; c'est le cas de la *voix passive*.

3° Le sujet est la même personne que l'objet, c'est le cas de la *voix réfléchie*.

4° Le sujet fait subir l'action à l'objet et l'objet fait subir en même temps l'action au sujet, c'est le cas de la *voix réciproque*.

5° Le sujet ne fait pas sortir l'action de lui-même, c'est le cas de la *voix moyenne* ou *déponente*.

Certaines langues, en particulier, la langue Turque, marquent très bien toutes ces distinctions.

La relation du réfléchi est marquée sur l'objet par un pronom

spécial, le pronom réfléchi : *Primus a perdu son livre, Pierre s'est pendu*. Dans tous ces exemples, *son, se* prouvent qu'il y a rapport de complément du verbe à sujet ; certaines langues marquent aussi ce rapport sur le verbe.

La relation du passif a son indice sur l'objet dans presque toutes les langues, par l'ablatif ou une préposition ; il se marque en même temps sur le verbe par une conjugaison spéciale qui affecte toutes les formes. Mais souvent il a pour effet de convertir le verbe actif en verbe intransitif. Par exemple : *Primus tue Secundus*, devient *Secundus est tué par Primus* ; dans cette dernière proposition on pourrait supprimer la fin sans détruire le sens, il ne subsiste qu'un état, au lieu d'une action.

La relation réciproque ne se marque que sur le verbe, ou emprunte l'expression de la relation réfléchie.

B. Relations entre les compléments du sujet et ceux du verbe et entre le verbe et les compléments du sujet.

Ce cas est très curieux. Il existe d'une manière développée dans plusieurs groupes de langues. C'est celui de l'emploi de l'obviatif et du suobviatif des langues Algonquines. Ces relations se marquent 1° sur les substantifs, 2° sur les verbes.

Elles tiennent à cette idée que les relations s'établissent de toutes parts entre les idées, en dehors même de la pensée qui leur est commune. Ainsi la relation de substantif à substantif (relation génitive) est de même nature pour certains peuples que la relation entre le complément du sujet et le complément du verbe. En d'autres termes, la relation d'idée à idée se trouve substituée partout à celle d'idée à pensée, et en outre, la relation d'idée à idée s'établit entre des idées ailleurs indépendantes ; nous y reviendrons plus tard à ce point de vue lorsqu'il s'agira de la substitution des concepts les uns aux autres.

a) *Marque sur les substantifs.*

Il faut distinguer l'*obviatif* et le *surobviatif*.

L'*obviatif* a lieu entre deux substantifs dont l'un est le complément de l'autre, et il remplace la relation génitive ; seulement, tandis que le génitif se marque sur le substantif en dépendance, c'est sur le substantif dominant que se place l'*obviatif*. En Algonquin : *Paul o tanissa* = Paul sa + fille + *a*, signe de l'*obviatif* ; *John o massinnig* = Jean son livre.

Lorsqu'il y a génitif de génitif, ce cas s'exprime par le *surobviatif*, ou le relatif indirect. Il se marque par *iyiwa*, *yiva*, tandis que l'*obviatif* s'indique par *a* ; ainsi l'on dit : *Paul ot-âniss-a ot-askik-o-yiva* ; Paul sa + fille + signe de l'*obviatif* sa + chaudière + signe du *surobviatif* = *la chaudière de la fille de Paul*.

Jusque là il s'agit d'un phénomène qui ne semble être autre qu'un mode nouveau d'exprimer le génitif, et un mode d'exprimer particulièrement le génitif du génitif, expression qui n'a pas lieu dans les autres langues. Remarquons à ce sujet que, tandis qu'ordinairement le génitif se marque sur l'objet complément, il le fait ici sur l'objet complété. Dans *la fille de Paul*, c'est ordinairement *Paul*, le mot complément, qui est au génitif ; ici c'est *fille*, le mot complété.

Mais le procédé devient plus général et prend un autre caractère.

Quand un nom animé est l'objet d'un verbe à la troisième personne, cet objet se met à l'*obviatif* : *sâkihew kijemanitow-a*, il aime Dieu ; *nipahew kinusew-a*, il tue des poissons.

Quand un nom animé est l'objet d'un verbe à la première ou à la deuxième personne, cet objet se met encore à l'*obviatif* marqué par *a* lorsque le verbe a un double complément, l'un direct, l'autre indirect, exprimé ou sous entendu ; ainsi : *ni miyaw n-taniss-a*, je donne (sous-entendu : à lui) ma-fille + signe de l'*obviatif*. Si, au contraire, on veut dire simplement : *Je donne à ma fille*, on dira *ni miyaw n-tâniss*, sans *obviatif*.

Si le sujet étant à la troisième personne, il y a deux, trois, quatre compléments sur le même pied, c'est-à-dire tous directs, par exemple, tous ces compléments directs se mettent à l'obviatif : *o-ginissan nibiwa iuini-wan, oshkinaw-en, ikwe-wan*. Il tua beaucoup d'hommes, de femmes et de jeunes gens. — *Paul o-ginissan ossaie-ian win-an gaie* = Paul lui — a tué son — frère — signe de l'obviation sa — femme — signe de l'obviatif aussi. Il s'agit alors *du frère de Paul et de la femme de Paul*. Tous les régimes se rattachent au sujet, dans le sens du latin *suus*.

Dans tous les cas précédents il s'agit de l'obviatif. Voici maintenant l'usage du surobviatif.

Si au lieu de dire : *Paul a tué son frère et sa femme* (la femme de Paul), je veux dire : *Paul a tué son frère et sa femme* (la femme du frère), en latin *ejus* au lieu de *suus*, je mettrai le mot *femme* au surobviatif et je dirai : *Paul o-ginissan o-ssaie-ian wiu-ini gaie*.

Le processus est facile maintenant à saisir et il est le même, soit qu'il s'agisse du génitif, soit qu'il s'agisse de l'accusatif ; le mode de rendre les compléments du substantif et ceux du verbe est unifié, ou plutôt il n'y a plus de compléments spéciaux de l'un ou de l'autre. Ces rapports s'établissent directement entre les mots de même personne, indépendamment de leurs fonctions. Remarquons que dans la relation ordinaire génitive le déterminant précède le déterminé : *de Paul de la fille la chaudière*, que, d'autre part, l'accusatif suit le verbe. Remarquons enfin que, pour que le phénomène opère ordinairement, il faut qu'il s'agisse de noms à la troisième personne.

Ceci dit, on se borne à suivre l'ordre des mots et à compter ceux de fonctions différentes.

Le premier mot qui vient dans la proposition ne porte aucun indice, il est au cas absolu, le second qui a une autre fonction grammaticale se met à l'obviatif, le troisième ayant une troisième fonction grammaticale se met au surobviatif. Aussi le P. Baraga dans sa grammaire nomme-t-il l'obviatif *second third person* et le surobviatif *third third person*. Pour être très

exact il faut dire : personne ayant une fonction grammaticale différente.

Comme la conjugaison du verbe avec pronom personnel existe, en outre, dans les langues Algonquines, on ne saurait dire que ce rapport direct entre les idées remplace entièrement la formation de la proposition par les voies ordinaires, mais il la corrobore, et il est probable que dans un temps plus ancien l'a précédée.

Ce système est très ingénieux, il ouvre un horizon nouveau dans la psychique du langage et fait entrevoir un état antérieur à la proposition. Il a l'avantage pratique d'empêcher toute amphibologie, ainsi que le fait en latin la distinction entre *ejus* et *suus*, amphibologie qui règne en français. En effet, quand une seconde troisième personne dans la phrase n'est que la répétition de la première, elle ne compte pas dans le calcul des mots pour l'obviatif ou le surobviatif.

C'est ainsi que se produit ce résultat qui paraît au premier abord anomal que le nom qui régit le génitif se trouve au même cas que l'accusatif. C'est un résultat indirect de ce qu'on applique l'obviatif et le surobviatif à mesure que les mots apparaissent dans la proposition. Chaque idée nouvelle porte une nouvelle marque.

b) *Marque sur le verbe.*

Mais l'obviatif et le surobviatif ne se marquent pas seulement sur les substantifs, ils ont un reflet sur le verbe.

Il y a marque de l'obviatif sur le verbe neutre ou le verbe actif quand le sujet, quelle que soit sa personne, est en relation avec une troisième personne exprimée ou sous-entendue, la dite personne étant complément indirect ; *ki niützi suwân wikik* = tu manges chez lui ; *nawatch ni kijewâti siwân ispitchi wiya* = plus je suis charitable que lui ; *ni miweyttamwânân o totamowina* = nous estimons ses actions.

Il y a marque de l'obviatif dans les verbes actifs animés quand le sujet est en rapport avec une double troisième personne

exprimée ou sous-entendue, peu importe que deux des trois personnes se trouvent au sujet ou qu'elles se trouvent au régime : *ni sâkîhimâwa a-kosissa*, j'aime son fils ; j'aime le fils de lui, en tout trois personnes ; *okossissa miyiwâwa*, on donne à son fils.

Dans tous ces cas, l'obviatif du verbe comble la lacune de l'obviatif du nom, puisqu'il n'exige plus que le sujet soit de la 3^e personne ; il le comble aussi en ce qu'on n'exige plus qu'il s'agisse d'un être animé ; dans tous les cas où le substantif porte déjà la marque de l'obviatif, il le corrobore ; dans les autres cas, il y supplée.

Le surobviatif a lieu dans les verbes quand le verbe est gouverné par un nom exprimé ou sous-entendu déjà à l'obviatif : *okosiss-a vipiahe-yiwa mustuswa*, son fils tua un bœuf ; *ot-ânissa kiiskwe-yiwa, misiwe* ; *pakwâtikusi-yiwa*, sa fille est folle, elle est détestée partout.

Dans ces cas, le verbe, pour appliquer le surobviatif, s'occupe du sujet et non plus du complément, ce n'est pas le reflet du surobviatif du nom.

Si maintenant nous joignons l'examen du surobviatif dans les noms et celui du même dans les verbes, nous voyons que le *processus* repose sur la rencontre des mots de fonction différente, le second mot porte l'obviatif, le troisième mot porte le surobviatif. Pour l'obviatif et le surobviatif des substantifs, le sujet tout entier, même quand il se composerait de deux mots, ne compte que pour un vis-à-vis des régimes du verbe. Au contraire, vis-à-vis du verbe chacun, des mots du sujet de fonction différente compte. L'obviatif du verbe comble les lacunes de l'obviatif des substantifs. Le verbe dans son obviatif ou son surobviatif est compté comme verbe et non comme mot ; là se trouve le commencement de proposition.

Nous nous sommes attardé sur cette description, vu l'importance du phénomène.

Voici la proposition fortement liée et corroborée par les relations directes entre elles des idées qu'elle contient.

Mais le lien direct des idées entre elles, et en dehors de

l'unité de la proposition que nous venons de décrire, ne sert pas seulement à corroborer la proposition, en la doublant de ce réseau de liens particuliers. Autrefois, ce système de lien de toutes les idées directement entre elles suppléait à la proposition qui n'avait pas encore fait son apparition.

Ici nous touchons à l'époque préhistorique du langage.

Une des traces de cet état préhistorique est sur Algonquin dans son système de l'obviatif et du surobviatif que nous venons de décrire. Mais on en trouve d'autres dans des phénomènes très curieux des langues suivantes : 1° l'Esquimau, 2° les langues Australiennes et 3° le Basque.

En Esquimau, il existe un cas spécial, celui du *nomen agentis*, lequel s'exprime de la même manière que le substantif au génitif, ce qui paraît au premier abord très singulier, puis s'explique parfaitement. Ce *nomen agentis* est un nominatif tout particulier, c'est le sujet du verbe transitif, tandis que le nominatif ordinaire est le sujet du verbe intransitif.

Ce génitif s'exprime par le suffixe *p* joint au mot possesseur, au mot véritablement dominant *ax feχut* — *p saχ pi* — *áta* = baleine queue-sa; *umia-p suju-a*, bateau devant-son. C'est le nom génitif qui est réellement dominant, car c'est lui qui possède l'autre objet.

De même, dans cette phrase *texiania-p. oxsoq nexiwà*, le renard le lard a mangé, le sujet porte le *p*, signe de prédominance, parce qu'il se trouve opposé au complément direct, mot dominé; il y a rapport direct entre le sujet et le complément direct par dessusverbe; le régime direct est le génitif du sujet.

Cela est si vrai que si le sujet ne rencontre pas après le verbe de régime direct il ne prend aucune marque et l'on dit : *Jesuse erniumet Bethlehemme*, lorsque Jésus fut né à Bethléem.

Donc nous avons la trace de la construction primitive de la phrase et de l'expression des relations, abstraction faite du verbe; la proposition n'est pas encore née; quand plus tard elle se développe, l'état ancien l'accompagne encore.

De même dans beaucoup de langues de l'Australie on distin-

gue le *nomen agentis* du sujet, et le *processus* est absolument le même. C'est ainsi que dans la langue Macquarie le nominatif n'a pas d'indice, tandis que le *nomen agentis* porte le suffixe *to*. Seulement pour l'expression pas de coïncidence ici avec le génitif.

Enfin en Basque même système : *gisona-k yan da*, l'homme le mange ; *k* signe du *nomen agentis* est employé parce que le verbe est transitif et qu'il s'établit un rapport entre le sujet et le complément direct ; au contraire, dans *humea hil da*, l'enfant est mort, le signe du *nomen agentis* manque et l'enfant est un simple sujet, parce que le verbe est intransitif. Dans cette phrase : *semea aita-k maithatua da* = l'enfant père-par aimé est, le sujet : l'enfant est un simple nominatif formel, il ne prend pas la marque du *nomen agentis*, parce qu'à son égard et formellement le verbe est passif = intransitif, mais le père, le sujet réel, le prend, parce que c'est lui qui domine dans la phrase.

Nous reviendrons plus tard sur ce point, lorsque nous parlerons de l'antériorité du statique sur le statico-dynamique et de celui-ci sur le dynamique.

Nous pouvons maintenant dégager les trois cas essentiels qui dominent dans la syntaxe statico-dynamique. C'est le pronom qui va nous les faire apparaître dans leur plein relief. En effet, le pronom, de même qu'il a gardé les choses les plus anciennes, a porté d'abord les plus essentielles.

Or le pronom se présente partout sous trois aspects : le possessif, le prédicatif et l'objectif, ce qui se traduit par le génitif, le nominatif et l'accusatif ; il n'a point la multitude de cas que possèdent les substantifs, mais il a eu les siens de très bonne heure.

Les trois cas essentiels sont, en effet, le génitif, l'accusatif et nominatif.

Le génitif exprime la relation du substantif à ses compléments.

L'accusatif exprime la relation du verbe à ses compléments.

Enfin le nominatif qui est le couronnement exprime celle du substantif suivi de ses compléments avec verbe suivi des siens. Il ferme la proposition.

DEUXIÈME SECTION.

ETUDE DE LA PROPOSITION CONSTITUÉE DANS SES DIVERSES
MODALITÉS.

Dans la syntaxe statique nous avons étudié d'abord l'idée en elle-même, puis les compositions d'idée, puis les modalités de l'idée simple ou composée ; de même dans la statico-dynamique nous avons observé d'abord les relations, puis le rôle de chaque idée dans ces relations pour arriver au résultat de la relation, la proposition, il nous reste à étudier, celle-ci étant formée, quelles sont ses modalités, ses catégories.

Dans la syntaxe statique il s'agissait des modalités concernant particulièrement le verbe, ou le substantif, chaque nature d'idées ; ici où il ne s'agit plus d'idées, mais de pensée, c'est la pensée dans son total qui est passible de ces catégories. qu'on attribue d'ordinaire par erreur au verbe seul.

Ainsi le temps relatif, le mode relatif, la voix relative sont considérés comme affectant le verbe ; c'est une erreur, elles affectent la proposition tout entière dans son ensemble. Lorsque je dis : *Je suis venu à Paris*, c'est la proposition tout entière qui est au passé, et non le verbe seul. Prétendre le contraire, ce serait méconnaître l'indivisibilité de la proposition une fois formée.

Les modalités ou catégories de la proposition sont au nombre de trois : 1^o le temps relatif ; 2^o le mode relatif ; la voix relative.

a) *Temps relatif.*

Le temps relatif est bien distinct et du temps absolu que nous avons trouvé dans la syntaxe statique et du temps doublement relatif que nous trouverons dans la syntaxe dynamique. Il faut faire ressortir cette différence.

Lorsque je dis qu'une action commence ou est achevée ou se continue, cet état de l'action est absolu, l'action est pour ainsi

dire à trois temps, comme dans une mesure que l'on battrait, mais ces trois temps n'ont aucun rapport à la personne qui parle ni une place marquée sur la suite de la succession du temps que chaque personne compte au moment qu'elle parle. C'est le temps *absolu*, celui de la syntaxe statique.

Si, au contraire, je dis qu'une action se fait maintenant, ou s'est faite (terminée ou non) hier ou se fera demain, l'idée que j'ai du passé, du présent et de l'avenir ne se rapporte plus seulement à l'action elle-même, mais aussi au moment où je parle, à un point de la succession du temps, elle devient relative : elle est en même temps, comme nous le verrons plus tard, subjective parce qu'elle se mesure sur le moi qui parle. Ce temps est le temps *relatif*, celui de la syntaxe statico-dynamique, celui qui nous occupe ici.

Si je mesure le temps sur une autre action qui elle-même s'accomplit dans le présent, le passé ou le futur, j'ai alors une double relation, celle à moi qui parle, celle à une autre action. C'est le temps *double*, celui que nous trouverons dans la syntaxe dynamique.

Le temps relatif n'a que trois termes, le présent, le passé et le futur. Mais il se mêle souvent avec le temps absolu. L'on obtient ainsi le *présent-aoriste*, le *présent-duratif*, le *présent-parfait* (quoique ce dernier, par la force des choses, doive être rare), il faut supposer une action qui s'accomplisse d'un seul coup : *le coup de fusil part* ; de même le *passé aoriste*, le *passé duratif*, le *passé parfait* etc.

Mais le temps relatif peut encore se dédoubler parce qu'il peut être plus ou moins déterminé. Par exemple *j'aime*, ou *j'aime aujourd'hui* ; *je vins* ou *je vins hier*. De là une différence entre *je suis venu* et *je vins* (au moment même). Nous verrons que le temps *surdéterminé* est *concret*. Nous en avons donné des exemples dans notre étude sur la catégorie du temps. La langue polynésienne de Futuna distingue 1° le passé qui dure encore, 2° le passé peu éloigné, 3° le passé plus éloigné. Une langue Australienne, le Wiradurei distingue l'expression verbale dans les cas suivants : avoir frappé *bum-al-guain* ; avoir

frappé à l'instant même, *bûm-al âwen* ; avoir frappé aujourd'hui, *bûm-al-ngarin* ; avoir frappé hier *bûm-al-gurani* ; avoir frappé autrefois *bûm-al-gunan*. Une langue Américaine, le Tamanaque a des expressions différentes pour les faits qui ne sont pas éloignés de plus d'un jour, pour ceux qui ne dépassent pas une ou deux semaines, pour ceux de deux ou trois mois, ceux plus anciens, enfin pour le passé indéterminé.

Le point de relation de la catégorie du temps, c'est la personnalité de celui qui parle ; c'est le moment où l'on parle qui sera le point de repère, qui constitue le présent, et duquel on part pour calculer le passé ou le futur.

passé

présent
(point de repère)

futur

b) *Mode relatif.*

Le mode relatif est celui qui existe en supposant une seule proposition ; si l'on en suppose deux, on obtient alors le mode doublement relatif de la syntaxe dynamique, par exemple, le conditionnel, dans lequel il y a nécessairement deux propositions, deux pensées, et où le rapport a lieu de l'une à l'autre.

Au contraire, dans la syntaxe statique nous avons rencontré un mode, mais qui n'implique pas une proposition formée avant son existence, c'est le *mode absolu* : l'infinitif, le participe, le gérondif.

Ici le mode qui naît après que la proposition est complète est relatif à la personne qui parle, ou il en est indépendant, c'est cette alternance qui constitue la constitution modale de la proposition.

Si la proposition ne dépend pas de la personne qui parle, si elle est objective, le mode est l'indicatif.

Si la proposition n'a d'existence que par rapport à la personne qui parle, alors le mode est l'impératif et l'optatif, deux modes qui ne se distinguent entre eux que par le degré de l'immixtion de la personnalité.

Il est inexact de décrire l'impératif et l'optatif, comme

l'abréviation des propositions : *je veux que tu fasses, je désire que tu fasses*. Ces analyses ne sont que le produit artificiel de l'art des grammairiens. Ces prétendues ellipses sont primitives. On n'a pas dit *je veux que tu viennes* ; puis en abrégeant, *viens*. *Viens* est l'expression la plus ancienne. C'est l'indicatif, teinté de personnalité par l'ordre, par le désir. L'impératif est même antérieur à l'indicatif, ainsi que le prouve la morphologie, parce que les langues ont été d'abord bien plus subjectives qu'elles ne le sont maintenant.

c) *Voix relative.*

Nous avons plus haut défini ce qu'est la voix parmi les catégories verbales, la distinction entre la voix absolue et la voix relative, et nous avons dit qu'il ne fallait pas confondre les différentes classes de verbes et les diverses voix, ni faire coïncider exactement l'absolu avec l'intransitif, ni le relatif avec le transitif.

Les voix relatives sont celles dans lesquelles l'action a un point d'application logique, sans lequel il ne serait pas intégré. Aussi dans les langues concrètes le complément du verbe qui est à la voix relative fait-il corps avec lui.

Le point d'application de l'action est, du reste, double ; elle s'appuie, d'un côté, au sujet, de l'autre, à l'objet. En ce qui concerne ce dernier, l'objet est tantôt plus rapproché, tantôt plus éloigné, tantôt enfin il y a à la fois un sujet rapproché et un sujet éloigné.

Selon que le point d'application est local ou logique, la voix se distingue en voix intransitive et en voix transitive ; le verbe qui n'a que la voix intransitive est le verbe neutre ; le verbe transitif au contraire possède ordinairement la voix transitive, mais par exception il peut devenir intransitif, lorsque la voix est tronquée, c'est ce que nous avons vu plus haut.

La voix intransitive fait partie de la voix absolue, la voix transitive forme la voix relative.

La voix intransitive que nous avons déjà rencontrée et qui

ressortit à la syntaxe statique s'applique aux verbes dont le point d'application est seulement dans l'espace : *aller, venir, sortir, entrer, passer*, etc. , ils ne sont pas tout-à-fait complets sans un régime indirect, quelquefois même ils en veulent deux. Ces régimes indiquent principalement 1° la tendance de départ, 2° la tendance de but, 3° le point traversé. Dans les noms, les cas correspondants sont l'ablatif (au sens concret), l'illatif, le pénétratif. Mais il y a d'autres points d'attache. Quelquefois il s'agit du mouvement intérieur ; c'est alors le conversif ou mutatif qui est employé. Dans le verbe même, ce mouvement n'a pas d'ordinaire d'expression, le sens du mot décide seul. Cependant dans certaines langues, en particulier en celle de Viti le verbe lui-même indique la tendance vers. D'une manière plus générale cette tendance est marquée dans les verbes prépositionnels.

Cette voix intransitive renferme une variété, celle qui fait cesser le sujet. Le verbe peut devenir impersonnel, c'est ce que nous avons déjà remarqué dans la voix absolue. Une autre variété consiste à effacer le régime indirect, d'où une voix relative intransitive tronquée. Voici des exemples : *je vais*, sans dire *où* ; d'autre côté, *on ira à Paris*, sans dire *qui*.

C'est cette voix intransitive à complément local, l'une des voix absolues, qui est un intermédiaire entre la voix absolue et la voix relative. Elle se distingue essentiellement de la voix relative ou transitive en ceci : les verbes de la classe de *aller, voir, sortir* peuvent être considérés sinon comme tout-à-fait complets, du moins comme suffisamment complets en eux-mêmes pour pouvoir rester isolés. D'un autre côté et surtout, le complément dans *sortir de la maison, venir de la ville* est celui non de la proposition, mais du verbe seul, tandis que le régime direct, ou même l'indirect du verbe transitif, est devenu partie intégrante de la proposition elle-même, comme nous l'expliquerons un peu plus loin.

Cependant il faut reconnaître que le complément local a été le modèle et le point de départ du complément logique, et par conséquent le verbe intransitif à complément local le point de

départ du verbe transitif à complément logique. Des traces de cet état ancien subsistent encore nombreuses. C'est ainsi que dans les langues Océaniques les relations logiques sont exprimées par des adverbes de direction ; c'est ainsi que plus près de nous l'accusatif des noms animés est marqué en Espagnol par la préposition locale *a*, et en Roumain par *pre*. Le verbe transitif a simplement franchi une étape, que le verbe intransitif a été sur le point de dépasser, sans pouvoir y réussir, en faisant du simple complément du verbe, un des termes de la proposition elle-même.

La voix transitive s'applique aux verbes dont le point d'application n'est pas local, mais logique, est un objet. Elle comprend la voix simplement transitive et la voix doublement transitive : dans *je te vois* le verbe est simplement transitif ; dans *je te donne ce livre*, il est doublement transitif puisqu'il y a deux points nécessaires d'application, l'un plus immédiat, l'autre moins ; quelquefois les deux points d'application sont aussi immédiats l'un que l'autre *doceo pueros grammaticam*, nous verrons ce dernier point dans la syntaxe dynamique.

La voix transitive, qu'elle soit double ou simple, se divise en diverses classes suivant le relief plus ou moins grand qu'elle donne soit au sujet, soit à l'objet, soit à l'action elle-même, soit à un des autres éléments de la proposition, aussi suivant le point de vue auquel elle envisage l'action, enfin suivant les rapports directs entre le sujet et l'objet.

D'abord, en ce qui concerne le point de vue auquel on envisage l'action, on peut considérer celle-ci soit en ce qu'elle est agie, soit en ce qu'elle est soufferte, soit en ce qu'elle est indivisiblement agie et soufferte. De là les trois voix : l'actif, le passif et le moyen. Dans l'actif c'est le point de vue de l'accomplissement de l'action qui domine, dans le passif, celui de son résultat ; dans l'un on s'attache d'abord au sujet, dans l'autre à l'objet. Dans la voix moyenne le sujet et l'objet se confondent, l'agent travaille à l'intérieur et sur lui-même, ou plus exactement l'activité et la passivité se confondent et sont indivisibles. C'est ce qui distingue la voix moyenne de celle

réfléchi. Dans cette dernière l'agent agit sur lui-même, comme il agirait sur un autre ; il sort, pour ainsi dire, un instant à l'extérieur pour y rentrer et pour pouvoir se traiter comme un étranger. Dans la voix moyenne, au contraire, il n'y a pas de point de départ distinct du point d'arrivée ; le sujet et l'objet se recouvrent toujours durant toute l'opération.

A ce point de vue, il y a donc la voix *active*, la voix *passive* et la voix *moyenne*.

Nous verrons plus loin quelle a été leur genèse respective.

En ce qui concerne la mise en vedette de l'un des éléments de la proposition, elle se fait de plusieurs manières 1° soit en plaçant à un lieu plus apparent celui qu'on veut faire ressortir, 2° soit en supprimant les autres éléments, 3° soit en faisant de l'un quelconque des éléments le sujet même de la proposition.

Le premier système est celui de la langue Woloff ; il se réalise ainsi. On distingue 1° l'énonciatif, 2° le subjectif, 3° l'objectif, 4° le causatif. Il y a *énonciatif*, lorsque les parties de la proposition se trouvent respectivement dans la situation naturelle qu'elles doivent avoir, s'il n'intervient pas d'intention spéciale ; or dans cette langue l'ordre naturel est *verbe-pronom sujet* — *pronom régime*. Il y a *objectif*, lorsqu'on met le complément direct en tête : *complément-sujet-verbe* ; il y a *subjectif* lorsqu'on met le sujet en tête : *sujet-complément-verbe* ; Il y a *causatif* lorsque c'est la cause qui domine. Ces prédominances se marquent non seulement par la place des mots, mais aussi par la forme du pronom personnel employé.

C'est ainsi que *sopà na ko* (énonciatif) signifie : aime-je-lui ; *mâ-ko-sopa* (subjectif) = je-lui-aime ; *mom là sopa* (objectif) = lui-je-aime ; *dâ mâ ko sopa* (causatif) = c'est que moi lui aime. On voit que *je* dans ces divers cas prend des expressions différentes.

En français, on peut obtenir un effet approximatif : énonciatif, *je l'aime* ; subjectif, *c'est moi qui l'aime* ; objectif, *c'est lui que j'aime* ; causatif, *c'est pour cela que je l'aime* ; verbal, *c'est que je l'aime*. L'énonciatif woloff est aussi un verbal.

Le second qui consiste à supprimer l'un des éléments pour

faire ressortir l'autre, se réalise d'abord dans un certain emploi du passif. Lorsqu'on dit : *Primus a été tué par Secundus*, on emploie le passif proprement dit, l'objet ressort, mais le sujet est conservé, tout en étant rejeté au second rang. Mais l'on peut faire abstraction de l'agent et dire : *Primus est tué* ; alors le verbe devient absolu. Cette conversion du relatif en absolu est un des moyens de supprimer le sujet pour mettre en évidence l'objet.

On peut aussi supprimer le sujet pour mettre en évidence le verbe, c'est ce qui arrive quand le sujet est remplacé par le pronom indéfini *on* ; par ex. *on dit que* ; *on a vu Primus*.

De même, on peut supprimer l'objet pour faire ressortir le verbe : au lieu de : *il mange du pain*, dire tout simplement *il mange*. L'attention ne se partage plus entre l'action et son objet.

Le troisième procédé consiste à faire de tout élément de la proposition qu'on veut faire ressortir le sujet de la proposition, et à faire varier la forme du verbe dans ces divers cas. Il domine dans les langues des Iles Philippines et on peut l'étudier dans le Tagale. Il se relie au passif. Celui-ci s'exprime d'une manière différente suivant qu'on veut mettre en relief 1° l'action même, 2° le lieu de l'action, 3° son instrument. Cette proposition, par exemple : *tue l'homme avec le poignard dans la maison* se tournera ainsi : 1° *homme meurtre-ton avec le poignard dans la maison* ; 2° *poignard meurtre-instrument-ton de l'homme dans la maison* ; 3° *la maison meurtre-lieu-ton de l'homme avec le poignard*. Tout verbe devient ainsi employé comme verbe intransitif, ou mieux comme verbe adjectif, au moyen de la tournure passive. Le verbe est un substantif, le sujet réel devient un génitif, le sujet apparent (le mot qu'on veut faire ressortir) est au nominatif. Il y a là la trace d'un système général préhistorique.

Enfin, en ce qui concerne les rapports entre le sujet et l'objet, il faut relever la voie réfléchie, c'est-à-dire celle où le sujet et l'objet ne sont qu'une même personne. Nous avons déjà signalé la différence qui existe entre le réfléchi et le moyen. Le verbe

déponent latin : *miror* etc. donne bien l'idée de ce dernier ; ce verbe a la forme passive et admet cependant un régime direct, ce qui correspond bien à sa nature mixte, et marque admirablement le processus mental. L'esprit fait l'action sur lui-même après s'être tourné vers l'objet extérieur. Le réfléchi, au contraire, fait agir l'homme sur lui-même, comme le ferait un étranger, ce qui est bien différent.

La voix réciproque est dans le même ordre d'idée ; celui qui a fait l'action la reçoit aussi, non plus de lui-même, il est vrai, mais d'un autre ; mais elle appartient plus particulièrement à la syntaxe dynamique.

La voix relative comprend donc : 1° la voix intransitive, 2° la voix transitive.

La voix intransitive se divise en 1° normale, 2° impersonnelle, 3° tronquée.

La voix transitive se divise en 1° transitive simple, 2° transitive double.

Dans un autre sens, elle se divise en 1° voix active, 2° voix passive, 3° voix moyenne.

Dans un autre sens encore en 1° voix mettant en vedette le sujet *a)* par un déplacement, *b)* par une suppression, *c)* par un sujet apparent ; 2° voix mettant en vedette par les mêmes moyens l'objet ; 3° voix mettant en vedette par les mêmes le verbe, etc.

Dans un autre sens 1° voix réfléchie ; 2° voix réciproque.

Pour achever de jeter de la clarté sur ce sujet, il est utile d'attirer l'attention sur le caractère de direction de mouvement qui est celui de la voix.

Dans la proposition : sujet, verbe et objet (nous parlons ici du mouvement grammatical et logique et non du mouvement local), le sujet correspond au mouvement à partir de, l'objet au mouvement vers, le verbe au repos ou au passage

(point de départ) sujet	verbe	objet (point d'arrivée)
-------------------------	-------	-------------------------

Le verbe est action, est mouvement, et il indique lui-même la direction principale. S'il s'agit surtout du point de départ, c'est le verbe, étant actif, qui marque cette circonstance, en

mettant le sujet en tête de la proposition, et en revêtissant lui-même une forme propre. S'il s'agit surtout du point d'arrivée, de l'objet, le verbe devient passif et le met par cela même en relief. S'il ne s'agit plus ni du point de départ, ni du point d'arrivée logiques, le verbe reste seul sans sujet et sans objet, il est impersonnel ; il n'y a plus non plus de mouvement extérieur dans l'action, mais une simple action intérieure ou un repos.

Nous avons établi la formule de l'actif. Voici celle du passif :

(point d'arrivée,	objet	verbe	sujet	(point de départ)
----------------------	-------	-------	-------	----------------------

Voici celle du verbe impersonnel :

néant	verbe	néant
-------	-------	-------

Voici celle du verbe moyen :

(point de départ et point d'arrivée)	sujet	verbe
-----------------------------------------	-------	-------

celle du verbe réfléchi :

(point de départ)	sujet	verbe	même sujet	(point d'arrivée).
-------------------	-------	-------	------------	-----------------------

celle du verbe réciproque :

(point de départ)	sujet objet	verbe	objet sujet	(point d'arrivée)
-------------------	----------------	-------	----------------	-------------------

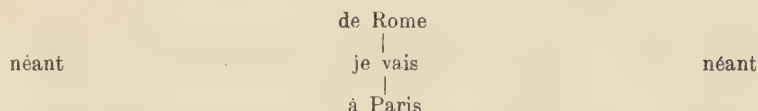
Il ne faut pas, comme nous l'avons dit, confondre la direction locale avec celle logique. Quand je dis : *Je vais à Rome de Paris*, le point de départ logique est le sujet *je* ; le point de départ local est *Paris* ; le point d'arrivée logique manque ; le point d'arrivée local est *Rome*. Dans le verbe relatif intransitif, au point de vue logique, il n'y a qu'un point de départ, il n'y a pas de point d'arrivée, le passif est donc impossible.

Il y a cette différence entre la direction locale et la direction logique que la première n'affecte que le verbe, tandis que la seconde n'affecte que la proposition.

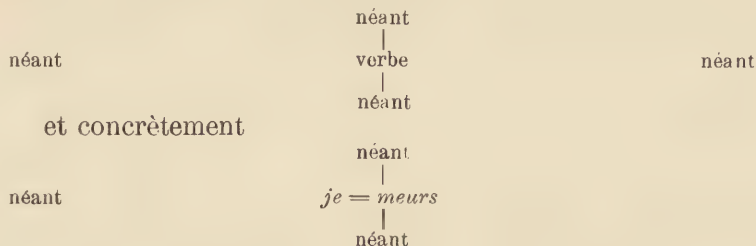
Voici la formule abstraite :

		Point de départ local		
(point de	néant		néant	(point d'arrivée
départ logique).		verbe		logique).
		Point d'arrivée local		

et la formule concrète construite sur l'exemple ci-dessus



Dans la voix absolue que nous avons décrite dans la syntaxe statique : *je meurs, il fleurit, tu es bon*, la direction vers le point d'arrivée logique n'existe pas, il n'y a pas non plus dans le verbe de point de départ ni de point d'arrivée locaux ; il n'existe qu'un point de départ logique.



On le voit : comme il n'y a pas de point d'arrivée il ne peut y avoir non plus de point de départ. Il n'y a qu'une simple équation équivalant à un repos entre le verbe et le sujet.

Le sujet du verbe absolu, ou du verbe intransitif, se met donc au véritable nominatif, lequel morphologiquement est souvent sans indice ; le sujet du verbe transitif est tout autre, c'est un point de départ et non un terme d'équation, aussi il doit s'exprimer par un cas spécial, celui du *nomen agentis*.

Lorsqu'on donne au verbe transitif la tournure passive, il prend la formule du verbe intransitif ou au moins il s'en approche. C'est l'objet qui forme une équation avec le verbe.

TOURNURE ACTIVE

(point de départ). *Primus* *tue* *Secundus* (point d'arrivée).

TOURNURE PASSIVE

1^{re} Interprétation.

(point d'arrivée). *Secundus* *est tué* *Primus* (point de départ).

2^e Interprétation.

(point d'arrivée)	<i>Secundus</i>	<i>par-Primus-est-tué</i>	(point de départ)	néant
----------------------	-----------------	---------------------------	----------------------	-------

Cette 2^e interprétation semble plus profonde, car on peut

s'arrêter après ces mots *Secundus est tué*, le sens est complet, et les mots *par Primus* descendent au rang de complément circonstanciel, de complément du verbe et non de la proposition entière. Tel est, en effet, le criterium entre la direction locale et la direction logique, la seconde seule affecte la proposition dans son ensemble.

La tournure passive est donc le lien entre la voix transitive et la voix intransitive. C'est le point culminant sur lequel nous voulons attirer l'attention.

Dans la voix intransitive le sujet est ordinairement au prédicatif, du moins aussitôt que la distinction nette entre le substantif et le verbe s'est formée, car auparavant il est souvent au génitif. Dans la voix transitive il en est naturellement ainsi quant au sujet apparent, objet réel. Quant au sujet réel, il se met soit à l'ablatif, soit à l'instrumental, soit au datif, et cela très logiquement. Il n'est plus, en effet, qu'un simple complément circonstanciel.

Lorsqu'on prend la forme active du verbe intransitif, il n'en est plus ainsi, mais on tarda longtemps avant de l'adopter. C'est ce que nous allons établir tout à l'heure. Jusqu'à ce moment la forme passive établit l'équation entre le sujet apparent et le verbe.

Nous voici amené à comprendre le rôle historique de première date du verbe passif.

L'idée transitive n'a été possible qu'après une longue évolution intellectuelle; elle exige un effort considérable de l'esprit que l'intransitive ou la passive, image de l'intransitive, n'exige pas. Nous l'avons démontré dans notre monographie sur la *priorité de la voix passive*.

Quand je dis : *Primus tue Secundus*, si je m'arrête entre le premier et le deuxième terme un instant, je parle par abstraction, car l'action de *tuer* ne se présente pas à l'esprit ni aux yeux sans la personne qui est tuée. Il n'y a, en réalité, que deux idées : 1^{re} idée : *Primus*, 2^e idée : *tue-Secundus*. Si je sépare celles-ci, ce que le verbe transitif exige, je dois tronquer ma pensée.

Cet effort n'existe plus si je dis : *Secundus est tué par Primus*, car je puis m'arrêter après le mot *tué*; la phrase possède alors un sens suffisamment complet; le reste même peut être fort indifférent; qu'importe, par exemple, que *Secundus* ait été tué par un lion ou par un tigre; *Secundus* est mort, je puis m'en tenir là.

Pour que la phrase active : *Primus tue Secundus* fut aussi parfaite, il faudrait dire : *Primus tue-Secundus*, la deuxième idée étant exprimée d'un trait, sans interruption, ou ce qui revient au même, en faisant de *tue-Secundus* un verbe composé.

C'est ce qui fait que le verbe actif s'est exprimé à l'origine par deux moyens, les seuls qui répondent à la logique rigoureuse : 1° par un verbe composé englobant le complément direct, qui n'est plus un complément, mais une partie lexicologique intégrante; 2° par la tournure passive, le sujet étant réduit au rang de simple complément circonstanciel.

Le premier de ces moyens marque bien que dans la tournure active l'objet est d'abord une dépendance non de la proposition, mais de l'attribut contenu dans le verbe. L'évolution tout entière consiste dans la suppression d'un trait d'union. Lorsque je dis *Primus tue-Secundus* ce qui équivaut à *Primus (est) tuant-Secundus*, la proposition ne contient que trois termes : 1° le sujet, 2° la copule équivalant à un signe d'équation, 3° l'attribut, lequel dans son orbite à son tour englobe des satellites qui lui sont propres, en particulier, *Secundus*. Si je supprime le trait d'union et si je dis : *Primus tue Secundus*, la proposition est transformée, elle comprend les termes suivants : 1° *Primus* (sujet), 2° *tue* (verbe), 3° *Secundus* (objet). L'objet qui était une partie de l'attribut devient une partie de la proposition.

C'est ce qui distingue le verbe transitif des autres, il est le résultat d'une civilisation avancée, il change la structure même de la proposition.

Structure de la proposition intransitive passive.

sujet = attribut

Il y a équation ou repos.

*Structure de la proposition active.*1^{re} forme, identique

sujet = attribut (action + objet)

2^e forme, différente

(la proposition entre en mouvement)

point de départ	verbe	point d'arrivée
sujet	(copule + attribut).	objet

C'est pour cela que toutes les langues dans leur état primitif possèdent la conjugaison objective ou la tournure passive.

Il nous reste à parler des différents degrés de la voix transitive. Un verbe n'est pas toujours transitif au même degré qu'un autre, de même que nous avons vu plus haut qu'on peut être aussi intransitif à plusieurs degrés.

Dans les verbes *aimer*, *tuer*, etc. la qualité transitive est bien complète, ce qui est marqué par le régime direct. La qualité transitive peut être plus complète encore lorsque le verbe demande deux compléments directs dans des sens différents *doceo pueros grammaticam*; ce phénomène appartient, d'ailleurs, à la syntaxe dynamique, et nous n'en parlons ici que pour ordre. Mais le verbe intransitif est plus complet lorsqu'à un régime direct logique, il joint la nécessité d'un régime indirect logique, par exemple le verbe *donner* ou le verbe *recevoir*. *Je donne un livre à Primus*, ou *je reçois un livre de Primus*. Au contraire le transitif est très atténué, lorsque le verbe transitif ne peut recevoir qu'un régime indirect : *Je nuis à Primus* = *je suis nuisible à Primus*. On pourrait à la rigueur considérer *je nuis*, comme un verbe intransitif s'il n'avait un régime indirect. Cette sorte est donc mixte, car elle conduit de l'intransitif au transitif, de l'absolu au relatif.

La chaîne est ainsi facile à reconstituer, si l'on consulte ce que nous avons dit déjà à propos de la voix absolue.

La voici figurée par des exemples :

1° Je suis bon, 2° je marche dans le jardin, 3° je vais à la maison, 4° je nuis à Primus, 5° j'aime Primus, 6° je donne un livre à Primus, 7° *doceo Primus grammaticam*, 8° je fais tuer Primus par Secundus.

(A continuer)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE CULTE DU FEU

DANS L'INDE

d'après la théorie de M. REGNAUD,

ET EN ÉGYPTÉ

d'après les documents hiéroglyphiques

Παντέχου πυρὸς σέλας.
(Eschyle, Prométhée enchaîné, 9).

III.

EGYPTE. — LE FEU ET SES DIEUX.

Superstitieux comme ils l'étaient, les Egyptiens n'ont pas manqué de personnifier le feu, d'aspect si essentiellement mobile et animé. Ils le croyaient vivant, comme parfois les Romains, *Nec te aliud Vestam quam vivam intellige flammam* (1).

Pour eux l'air était son âme (2), et, suivant Hérodote, ils regardaient chaque feu comme une bête vivante, θηρίον ἔμψυχον (3).

Cette bête, nous la connaissons par les textes : c'était, selon le point de vue, ou l'uræus ou le lion (sans préjudice du scarabée qui, hiéroglyphe de la vie, symbolise le feu dans une des vieilles formules de l'allumage, « la flamme rougit, le scarabée vit, la splendeur respandit ») (4).

(1) Ovide, Fastes, VI, 291.

(2) Tombeau de Ramsès VI, troisième corridor, niche de gauche, l. 6; cf. Maspero, Trois années de fouilles, p. 224, l. 53-61, et Todtenbuch, ch. 55, l. 1.

(3) III, 16.

(4) Teta, l. 89, Merenra, l. 240, et Pepi II, l. 619; cf. Pepi I, l. 820. 1.

Comme le mot vivre, *ankh*, a en égyptien le sens de se tenir debout, l'animal rampant qui se dresse soudain et dont le nom signifie « celui qui surgit », *arar-t*, l'uræus, semblait un être vivant par excellence. Il recevait donc l'épithète habituelle de *ankh* (1), faisant double emploi avec son nom, et une de ses espèces passait pour immortelle (2). Il représentait ainsi le feu vivant d'autant mieux que le serpent semble rajeunir en changeant de peau, et que sa morsure brûle comme la flamme : le nom *neser-t* de la flamme était déterminé dans les textes religieux par l'uræus lançant du feu ou du venin, tandis qu'un autre de ses noms, *kerer-t*, appartenait aussi à l'uræus (3). Peut-être était-ce par assimilation avec le feu du foyer que les Egyptiens avaient dans leurs maisons des uræus qu'ils nourrissaient, et qui ne faisaient pas de mal aux enfants (4). D'autres uræus, d'après Elien, étaient installées (le mot est féminin en égyptien) aux quatre coins des temples (5), et les frises des édifices religieux étaient dans bien des cas composées d'uræus. La demeure mythique d'Osiris avait un plafond de feu et une enceinte d'uræus dressées, ou vivantes, *ankh* (6), ce qui revient à dire qu'elle était entourée d'un cercle de flammes.

Si la flamme se distingue par son mouvement et son jet, elle éveille aussi des idées de voracité et de colère. Elle est, en premier lieu, l'être avide ou endenté, (*Nahi*) (7), qui consomme ou consume ce qu'il atteint : Goodwin retrouvait un de ses noms, *nes* ou *neser*, dans celui de la langue, *nes* (8). Les Grecs disaient les mâchoires du feu (9), et les Egyptiens assimilaient

(1) Oimeneptah, pl. 4, B ; cf. Amtuat, 8^e heure. 3^e registre.

(2) Horapollon, I, 1, et Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 74 ; cf. Elien, de *Natura animalium*, X, 31.

(3) Dendérah, II, pl. 72, a et III, pl. 20, 9 ; Simeone Levi, *Vocabolario geroglifico*, p. LXVIII ; Teta, I, 321 ; Pepi II, I, 1333 ; Unas, I, 522 ; Teta, I, 330 ; etc.

(4) Elien, de *Natura animalium*, XVII, 5 ; cf. id., IV, 54.

(5) Id., X, 31 ; cf. Dendérah, IV, pl. 37, I, 86.

(6) Todtenbuch, ch. 125, I, 64.

(7) Naville, la Litanie du Soleil, n° 71.

(8) *Zeitschrift*, 1867, p. 87.

(9) Eschyle, Prométhée enchaîné, 368.

cet élément au plus redoutable des carnassiers, le lion, ou à son diminutif, le chat, deux animaux de même famille dont le nom *ma* signifiait de plus « la lumière ». Un autre nom du lion était *djam*, « le dévorant », tandis qu'un autre nom encore était *ar*, qui pourrait bien être le mot « surgir », comme pour l'uræus : l'uræus recevait parfois dans les tableaux une tête de lionne, et le lion était un gardien mythique des temples, comme l'uræus. En second lieu, le feu et la colère se tiennent métaphoriquement, puisqu'on dit le feu de la colère (1), et la race féline est particulièrement irascible, *fiery*. Lucrèce, formant l'âme de feu et d'air, *calor ac ventus*, fait dominer le second principe dans le cerf, qui est léger, et le premier dans le lion, qui est irritable :

Est enim calor ille animo, quem sumit in ira;....

Quo genere in primis vis est violenta leonum (2).

Le lion passait donc pour être d'une nature ignée, comme le chat, *διάπυρον δέ ἐστι τὸ ζῷον ἰσχυρῶς*, dit Elieen du lion, ou *πυρῶδες ἐστι* (3) : il était tellement « igné » qu'il craignait le feu extérieur à cause de celui dont il était rempli, qu'il avait des yeux de flamme, *πυρῶδεις* (4), et que ses os, brisés, étincelaient (5). Son symbolisme fut le même dans le monde chaldéo-assyrien, où *ab*, le mois du feu, correspondait au signe du Lion. Quant au chat, dont les Egyptiens regardaient le meurtre comme un crime inexpiable (6), son affinité avec le feu semblait telle, qu'il se jetait dans les incendies sans qu'on pût l'en empêcher, suivant Hérodote (7). Un papyrus démotique dit d'une chatte en colère : « son cœur était en feu, ses lèvres brûlantes, sa bouche soufflait la flamme (8) ».

Le symbolisme de l'uræus, du chat et du lion, s'était condensé dans un type divin adoré à Bubastis, ville de la basse

(1) Cf. Révillout, *Revue égyptologique*, II, p. 88.

(2) III, 290 et 298 ; cf. Horace. *Odes*, I, 16.

(3) Elieen, de *Natura animalium*, XII, 7 ; cf. Julien. *Sur la mère des dieux*. et 5.

(4) Horapollon, I, 17.

(5) Horapollon, II, 38, et Aristote, de *Animalibus historiæ*, III, 7.

(6) Diodore, I, 83.

(7) II, 56.

(8) Révillout, *Revue égyptologique*, I, p. 157.

Egypte où l'on enterrait les chats (1) et qui existait dès les premières dynasties (2). Ce personnage est la Bubastis des Grecs, la Bas-t ou Bes-t des Egyptiens, sorte d'Artémis Pyronia (3). Mère d'un dieu lion (4), elle avait une tête tantôt de chatte, tantôt de lionne, parfois surmontée d'une uræus (5), et son nom de Bes-t ou Best-t signifiait « la flamme » ou « celle de la flamme » : son temple s'appelait « Celui dont le feu, *bes*, est grand, le Maître de la flamme », *neb-t*, autre désignation du feu qui s'appliquait aussi à un animal de l'espèce féline (6). Best était dite « la flamme, la dame de la chambre du feu » (7), « la face resplendissante dans la chambre du feu » (8), et on craignait sa flamme autant que la colère du roi (9).

Une de ses formes était celle de la déesse léontocéphale *Sekhem-t*, ou par abréviation *Sekhet*, « la Puissante » (10), qui habitait la chambre du feu (11), qui avait l'uræus sur la tête (12) qui portait une robe rouge dont elle est dite la dame, comme la prêtresse de Bes-t (13), et qui possédait la puissance (*sekhem*) sur l'eau (14). Toutes les déesses pouvaient d'ailleurs être assimilées à Best-Sekhet, et recevoir ainsi l'uræus pour déterminatif de leur nom, peut-être en leur qualité de femmes, la femme étant la gardienne du foyer : Sekhet passait pour « la

(1) Hérodote, II, 67.

(2) Naville, Bubastis, p. 3, etc. ; et Manéthon, 2^e dynastie.

(3) Pausanias, VIII, 15.

(4) Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 177.

(5) Dendérah, III, pl. 22, b'.

(6) Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 665 ; J. de Rougé, Géographie de la basse Egypte, p. 122, et Edfou, pl. 65.

(7) Dendérah, III, pl. 22, b' et pl. 71. d.

(8) Id., III, pl. 66, g.

(9) Todtenbuch, ch. 135, l. 4.

(10) Amtuat, première heure ; Stèle de Ramsès IV. l. 26-7 ; Texte de la Destruction des hommes, l. 14-5 ; Brugsch, Reise nach der Grossen Oase el Khargeh, pl. 21, l. 14 : etc. ; cf. Papyrus magique Harris, B, l. 6.

(11) Mariette, Dendérah, Description générale, p. 183.

(12) Mariette, Catalogue de Boulaq, 3^e édition, p. 117.

(13) Harris I. pl. 43 ; Todtenbuch, ch. 161, l. 1, Brugsch, die Aegyptologie, p. 283 ; etc.

(14) Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 57.

dame de la chevelure et des mamelles », c.-à-d. des attributs distinctifs du sexe féminin (1).

En leur qualité de dévorantes, ou de lionnes, Best et Sekhet personnifiaient la flamme du sacrifice, la Bourrelle, *Menhit* (2), qui, « fille du ciel, se nourrit d'entrailles » (3). On disait à Sekhet, devant l'autel chargé de viandes : « bouche divine, je t'apporte tes choses » (4). Ces choses étaient les membres des animaux immolés, que l'on considérait comme ennemis des dieux, de sorte que Best était, comme Sekhet, « la flamme qui consume l'impie par son ardeur » (5). Les bourreaux ou sacrificateurs divins avaient la forme ou la tête du lion en conséquence de ce symbolisme, et on nourrissait les uræus comme les lions, dans les temples, de viande de bœuf (6), le bœuf étant la victime par excellence.

Best était « la dame des sacrificateurs », mais on la disait en même temps « la dame de la joie et du plaisir » (7), ce à quoi fait allusion un texte de la sixième dynastie (8); sa fête, (qui était surtout celle des femmes comme à Rome les Bacchanales et qui se célébrait le 1^{er} jour de l'année fixe) (9), se distinguait en effet par des chants et des danses orgiaques (10) ayant peut-être pour but d'imiter les mouvements et les crépitements de la flamme, l'élément que personnifiait la déesse, à peu près comme la danse du feu des Mexicains (11), la danse du Soleil attribuée par les Grecs aux Indiens (12), la danse de l'incendie du monde (13), la danse des brandons, etc.

La danse des flammes fut représentée en Egypte d'une

(1) Dendérah, III, 74, c.

(2) Abydos. I, p. 36; Champollion, Notices, I, p. 730; etc.

(3) Denkmaeler, IV, pl. 46, a.

(4) Dendérah, III, pl. 74, c.

(5) Id., pl. 22, b', pl. 36. et pl. 71.

(6) Elien, de Natura Animalium, X, 31, et XII, 7.

(7) Dendérah, III, pl. 58, l'.

(8) Pepi II, l. 861.

(9) Décret de Canope, l. 18.

(10) Hérodote, II, 60.

(11) Tylor, la Civilisation primitive, traduction française, II, p. 362.

(12) Lucien, Danse, 17.

(13) Athénée, XIV, 27.

manière plus directe par un dieu spécial, Bès, type masculin du feu (1), qui demeura indépendant ou à peu près indépendant de Best, bien qu'il figure avec des nains, à Bubastis, dans la grande panégyrie de la déesse (2). M. Pleyte leur trouve une origine commune dans le nom *bés* du léopard (3). Bès, qu'on disait « venu de Punt », est conçu d'après un type fort commun chez les Hercules de l'antiquité, aussi bien en Phénicie qu'en Assyrie ; on a cru le retrouver en Etrurie, dans l'île de Chypre, et jusqu'au Mexique (4). mais en tous cas « son aspect général lui donne une analogie frappante » avec le héros chaldéen du feu, Gilgamès (5), ce qui indique des relations fort anciennes entre l'Égypte et la Chaldée. Doué du caractère fantasque reconnu chez les divinités de la flamme par M. Goblet d'Alviella, dans son Histoire religieuse du feu, Barbu, tirant la langue, coiffé d'une aigrette, et quelquefois ailé, même à la dix-huitième dynastie (6), le dieu égyptien est un nain vêtu d'une peau de lion ou de léopard (*bés*), qui danse une sorte de pyrrhique, et qui tient soit un couteau, soit une harpe, soit un enfant (7) ou un singe, soit un pain, soit quelque animal de sacrifice (8). Sur la stèle Metternich et ailleurs, il est entouré de flammes (9). Comme personnification sans doute du feu du foyer, il est d'une part le personnage principal des cippes d'Horus qui mettaient les maisons à l'abri des animaux malfaisants (10), d'autre part, il est le gardien ou le protecteur du sommeil, et surtout du sexe féminin : il prend place à ce dernier titre dans les petits temples consacrés à l'accouchement des déesses. A Louqsor, il

(1) Cf. Husson, le Dieu Bès.

(2) Naville, The festival hall of Osorkon II.

(3) Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, II, p. 10.

(4) H. de Charencey, le Folklore dans les deux mondes, p. 156.

(5) De Rougé, Notices sommaires des monuments égyptiens du Louvre, 4^e édition, p. 123, Fritz Hommel, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Mai 1893, p. 291-300, F. Lenormant, les Premières civilisations, II, p. 65; Maury, les Religions de la Grèce, III, p. 291; etc.

(6) Flinders Petrie, Illahun, Kahun and Gurob, pl. 17, 9.

(7) Maspero, Guide au Musée de Boulaq, p. 156 et 162.

(8) Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, I, p. 111-134.

(9) Id., II, p. 128, et Stèle Metternich, pl. 3.

(10) Chabas, Zeitschrift, 1868, p. 100.

assiste à la naissance d'Aménophis III avec Reret (1), la *Candelifera* des Egyptiens (2). Son état de nain fait allusion à la naissance du feu qui n'est d'abord qu'une étincelle, ou, pour employer l'expression védique, un embryon.

Le feu nain reparait en Egypte, non seulement dans les *Nemna* du Todtenbuch (3), mais encore dans la principale divinité de Memphis, Ptah « au beau visage », souvent représenté comme un pygmée (4), ou, plus exactement, comme un embryon (5). Les auteurs grecs voient en lui le dieu (6) et l'inventeur du feu (7) : ils l'assimilent à Héphaistos, et Elien dit qu'on lui avait consacré le lion (8). Sous son titre de Ptah-terre, il paraît avoir été le foyer. Les documents hiéroglyphiques lui donnent pour parèdres le dieu souvent léontocéphale (9), ou monté sur un lion (10), Nefer-Tmu, fils de Best-Sekhet (11), et Sekhet elle-même, sa « grande amie », à qui le roi Sahura de la 5^e dynastie bâtit un temple (12) ; la déesse voisine, Best de Bubastis, dame d'Ankh-taui, avait un temple à Memphis et se trouvait aussi, par conséquent, la compagne de Ptah (13). Ces divinités forment ce qu'on peut appeler le groupe memphitique, qui est fort différent des autres groupes locaux, tels que ceux d'Héliopolis, d'Abydos et de Thèbes.

Il y avait sans doute des feux de différente sorte, suivant les substances plus ou moins pures qui servaient à les alimenter,

(1) Denkmäler, III, pl. 74, c, et Gayet, Louqsor, p. 103 et 105.

(2) Todtenbuch, édition Naville, pl. 151 et 212 ; Pierret, *Etudes égyptologiques*, I, p. 37 ; etc.

(3) Ch. 164.

(4) Hérodote, III, 37.

(5) Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, 3^e édition, p. 114, et de Rougé, *Notices sommaires*, p. 108.

(6) Hérodote, II, passim, et Strabon, XVII, I, 31.

(7) Diodore, I, 13. et Eusèbe, *Chroniques*, I, 20.

(8) *De Natura Animalium*, XII, 7.

(9) Abydos, I, pl. 37, a, et 38, c.

(10) Pierret, *Panthéon égyptien*, p. 79.

(11) Todtenbuch, ch. 17, l. 55-6 ; Maspero, *Guide au Musée de Boulaq*, p. 156 ; Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypter*, p. 77 ; etc.

(12) Wiedemann, *Proceedings*, Mai 1887, p. 189.

(13) Cf. Champollion, *Notices*, I, p. 905.

et, en effet, le nom du Typhon égyptien, Set, se trouve en certains cas déterminé par la flamme (1) dont un des noms est analogue à celui du dieu. (2) La mer était typhonienne et formée par le feu (3); Typhon était roux et on brûlait les hommes typhoniens, c.-à-d. roux (4). Plutarque rapporte à Typhon les ardeurs estivales, les sécheresses, le khamsin et la foudre, en un mot, tout ce qu'il peut y avoir de nuisible dans le feu ou la chaleur (5). D'après un vieux texte, l'uræus même pouvait sortir de Set (6). Malgré ce dualisme qui apparaît quelquefois, la théologie égyptienne n'en attribua pas moins d'une manière générale une même nature à tous les feux, avec le soleil pour centre commun puisque le soleil est le plus grand foyer de chaleur connu, et que de plus il occupait une place prépondérante dans la religion.

Une des formes du Soleil, dans sa ville d'Héliopolis, était celle du chat (7) et du lion (8); la chatte était sa fille (9), comme Best Sekhet (10) et Tefnut, tandis que le léontocéphale Shu était son fils; l'uræus, ou basilic, qui entourait son disque et qui brûlait par le regard comme par le souffle, ainsi que l'expérimenta le dieu de la terre d'après une légende, était sa couronne, *Sekhet* (11); et toutes ces formes, uræus, couronne, lion et chatte, étaient l'œil du dieu, ou, à un autre point de vue, l'œil du dieu d'en haut, l'œil du ciel, l'œil d'Horus, c.-à-d. encore le soleil. Enfin, l'essence du soleil étant la chaleur, source de la vie, tout principe de vie contenu dans les choses fut par extension l'œil

(1) Todtenbuch, ch. 9 l. 3.

(2) Cf. Naville, la Litanie du Soleil, n° 71.

(3) Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 7, 32, 33 et 45.

(4) Id., 33 et 73.

(5) D'Isis et d'Osiris, 33, 39, 41, 45, 51, 55, 64 et 73; cf. Diodore, I, 88.

(6) Pepi II, l. 955.

(7) Todtenbuch, ch. 17, l. 46-7, et ch. 125, l. 40; Naville, la Litanie du Soleil, nos 33 et 56; et Horapollon I, 10.

(8) J. de Rougé, Edfou, pl. 63; Brugsch, Religion und Mythologie, p. 182; Elien, XII, 7; et Josephe, Antiquités judaïques, XIII, 3, 1.

(9) Stèle Metternich, pl. 2, l. 9, et Révillout, Revue égyptologique, II, p. 88.

(10) Pleyte, Chapitres supplémentaires, II, p. 12.

(11) Pepi II, l. 24, et Décret de Canope, l. 28; cf. Diodore, I, 62.

sacré. Cet œil, dans lequel siégeait Shu (1), passait ainsi pour avoir produit les êtres vivants et les substances nutritives par voie d'émanation, en d'autres termes, par ses pleurs, et l'on engageait en conséquence la flamme Sekhet, dans les sacrifices, à se nourrir de ce qui était sorti d'elle (2). Créée par Sekhet, mère des races blanches, la nation égyptienne, *remt*, était une larme ou *remt* de l'œil divin (3).

C'est que, pareille à l'humide radical de notre vieille médecine, et aux substances plus ou moins liquides qu'énumère Platon dans le Timée, l'eau provenant du Soleil contenait la chaleur d'où naît la vie, et qui est l'âme même, *ba*, sorte d'essence ignée qu'on figurait par une flamme, *ba*. Les mânes étaient appelés Khou, c.-à-d. Lumineux, d'où sans doute la tunique de feu que les Livres hermétiques donnaient à l'intelligence (4) : l'Élu se disait Feu, fils de Feu (5). Le ch. 127 représente l'âme bienheureuse comme « un feu (6) qui consume les corps des damnés » (7), et les Textes du mythe d'Horus (8) font demander au Soleil par Horus d'envoyer « l'esprit, *ba*, de son Œil, *Khu-t* » (9), contre les impies, (de même que dans la destruction des hommes par le feu, il envoya contre eux Sekhet, son œil (10).) Ce feu psychique ne se séparait pas du principe humide, quand il s'agissait d'une production quelconque. On voit, dans un papyrus de la bonne époque, Isis former un serpent avec la boue de la terre et la bave du Soleil, dite « la flamme de vie sortie du dieu » (11). Celui-ci, lorsqu'il se dédoubla

(1) Chabas, le Papyrus magique Harris, pl. 7, l. 2-3.

(2) Dendérah, III. 74, c.

(3) Champollion, Notices, I, p. 770-1; Denkmäler, III, pl. 136; et Wallis Budge, Proceedings, Novembre 1886, p. 26.

(4) Maspero, Recueil, I p. 21-2.

(5) Todtenbuch, ch. 43, l. 1.

(6) Cf. Unas, l. 522-3.

(7) Todtenbuch, ch. 127, l. 6.

(8) Pl. 12. l. 4.

(9) Cf. Naville, la Litanie du Soleil, n° 47, et Brugsch, Matériaux pour le Calendrier, pl. 10, l. 3.

(10) Texte de la Destruction des hommes, l. 14-15.

(11) Pleyte et Rossi, les Papyrus de Turin, pl. 132, l. 4.

au début de la création, « sua » les deux jumeaux léontocéphales de la chaleur lumineuse et de la rosée ardente, Shu et Tefnut : « tu suintas de Shu, tu dégouttas de Tefnut » (1), dit à ce propos une formule héliopolitaine qui eut cours dès l'ancien Empire (2). Les Egyptiens avaient même imaginé qu'il existait quelque part, dans l'autre monde, un immense lac enflammé, le *Sha neser*, purifiant et vivifiant à la fois, où le soleil et les âmes reprenaient une nouvelle existence (3).

L'assimilation de deux choses aussi dissemblables que l'eau et le feu n'allait pas sans difficulté. Le dieu suprême, qui avait pour corps le soleil (4), habitait assurément dans la lumière Shu, sa substance intime (5), mais d'autre part l'élément humide passait pour primordial (6) : c'était donc un grand problème de savoir si la création devait être rapportée au feu ou à l'eau, les deux principes constitutifs de l'univers aux yeux des Egyptiens. Les uns faisant du Nu (les Eaux) le père des dieux, et les autres faisant de Ptah le fabricant des choses ; de même la déesse de l'eau céleste, Nut ou le ciel, était tantôt la mère du feu (7), tantôt la fille du couple Shu-Tefnut (8) ; Tefnut elle-même était regardée tantôt comme le feu (9), tantôt comme l'eau (10). A cette question posée par un texte cosmogonique, « qui est le dieu grand existant par lui-même ? » les rédactions thébaines du Livre des Morts répondaient : « c'est l'eau, c'est

(1) Abydos, I, p. 51, et pl. 47, b ; grande Inscription d'El-Khargeh, l. 29 ; Wallis Budge, *Proceedings*, Novembre 1886, p. 24-5 ; etc.

(2) Pepi II, l. 663 ; cf. id., l. 695-6.

(3) *Todtenbuch*, ch. 126 ; Stèle de Ramsès IV, l. 15 ; et Oimeneptah, pl. 13-15, A ; cf. id., pl. 2, B et pl. 7, B.

(4) Abydos, I, pl. 52, l. 23 ; cf. Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 51.

(5) Chabas, les Maximes du scribe Ani, 55, p. 37-8.

(6) Pepi II, l. 1229 ; Texte de la Destruction des hommes, l. 8 et 84-5 ; Wallis Budge, *Proceedings*, Novembre 1886, p. 25 ; Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 36 ; Diodore, I, 12 ; etc.

(7) Denkmaler, IV, pl. 46, A, et Wallis Budge, Sarcophage d'Ankhesraneferab, l. 7 ; cf. F. Lenormant, *Etudes accadiennes*, III, 1^{er} fascicule, p. 33.

(8) Oimeneptah, pl. 16, l. 25-6, et *Proceedings*, Novembre 1886, p. 16.

(9) Pierret, *Etudes égyptologiques*, I, p. 32 ; Chabas, le Papyrus magique Harris, pl. 1. l. 4-5 ; etc.

(10) *Todtenbuch*, ch. 152, l. 7, et Brugsch, *Zeitschrift*, 1868, p. 123.

le Nu, père des dieux ; autrement dit : c'est le Soleil qui fait de tous ses noms des dieux » (1). L'espèce de transaction assimilant le feu à l'eau se trouve dans une forme bien connue du dieu memphitique, Ptah-Nu, et c'est elle qui en définitive l'a emporté avec la conception éclectique de l'âme à quatre têtes figurant les quatre éléments.

IV.

ÉGYPTE. — LE FEU ET LA MAGIE.

L'idée de faire du feu ou de son dieu un demiurge, un artisan du monde, ne pouvait manquer de se produire : d'un côté la chaleur est essentielle à la vie, d'un autre côté le feu est le principal auxiliaire des arts. Aussi Ptah passait-il à la fois pour le créateur des choses, et, comme Héphaïstos et Vulcain, pour le dieu des artistes. Son grand prêtre à Memphis était le Chef de l'œuvre d'art : de plus, son nom de *ptah* signifiait « sculpter, sculpteur », ce qui rappelle bien la légende grecque de Prométhée et la légende sémitique de Pygmalion. Une des formes de l'Agni védique était de même celle de *Tvashtri*, le charpentier, terme analogue au nom *neter* des dieux égyptiens qui, figuré par la hache, est identique lui-même au mot *nedjer*, charpentier, menuisier, le *naygar* des Arabes, menuisier et parfois sorcier.

Voilà donc le feu devenu tout puissant, et il y avait peu de chose à faire pour voir en lui la divinité suprême, ce que l'ont cru d'ailleurs, outre les Perses, les Stoïciens, avec leur feu artiste, *ignis artificiosus* (2), πῦρ τεχνικόν (3) ; une particularité remarquable est que Simon le magicien pensait de même aux débuts du Gnosticisme (4).

(1) Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 17, pl. 33-4 : cf. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter, p. 22, et die Aegyptologie, p. 188.

(2) Cicéron, de Natura deorum, II, 22.

(3) Plutarque, de Placitis philosophorum, I, 7.

(4) Amélineau, Essai sur le Gnosticisme égyptien, p. 33.

À ce point de vue de la création et de l'industrie, que le feu ou la chaleur semble produire un effet vivant ou un effet artistique, son acte conserve en tous cas quelque chose d'inexpliqué et de mystérieux ; il tient par là de la magie, dont le nom ne dérive pas sans motifs de celui des *mages*, les adorateurs du feu (1). C'est pourquoi la déesse de la flamme était chez les Egyptiens « la grande Magicienne », *Ur-hekau*, titre donné spécialement à l'œil, à l'uræus, à la lionne, à Bast et à Sekhet (2), « la plus terrible des divinités dont se préoccupait la magie » (3). C'est pourquoi aussi le nom des dieux de la flamme avait une vertu formidable ; celui de Shu, prononcé sur l'eau la consumait, et sur la terre y mettait le feu ; l'enchanteur qui possédait cette sorte d'équivalent de l'anneau de Salomon pouvait bouleverser le monde (4). Puisque le feu et la magie étaient assimilés ainsi, on ne s'étonnera pas de trouver la magie classée, avec la lumière, parmi les quatorze génies ou noms du Soleil : elle est même appelée l'âme du Soleil, dans un texte du tombeau de Sêti I, qui se trouve aussi au tombeau de Ramsès VI (3^e corridor), sur un papyrus de Turin, et en partie au tombeau de Ramsès III (15^e chambre annexe).

Voici la partie intéressante de ce texte, dont la doctrine n'est pas d'ailleurs absolument exceptionnelle, car c'est parfois la déesse de la Justice et de la Vérité, Ma-t, qui forme la substance du dieu, son hypostase, et Ma-t, sorte de Rita de l'Egypte, fut peut-être à l'origine une des formes de la magie : « Chapitre pour embrasser le Nu (l'infini). Le Grand lui-même dit aux dieux sortis de l'Orient : rendez hommage au dieu de qui je suis né (le Nu), moi qui ai fait le ciel et établi [l'enfer] pour y mettre les âmes des dieux. Je suis avec eux à jamais : j'enfante les années. La Magie, c'est mon âme : elle est plus grande que

(1) Cf. C. de Harlez, *Proceedings*, Juin 1887, p. 368, note 2.

(2) *Denkmaeler*, II, pl. 99, b ; *Unas*, l. 269-277 ; *Horhotep*, l. 148-9 ; *Pierret*, *Etudes égyptologiques*, VIII, p. 34, C. 10 ; *Abydos*, I, p. 36 ; *Champollion*, *Notices*, I, p. 730 et 848 ; *Virey*, le *Tombeau de Rekhmara*, pl. 36 ; *Todtenbuch*, ch. 164, l. 1-2 ; etc.

(3) *Pleyte*, *Chapitres supplémentaires*, II, p. 13.

(4) *Chabas*, le *Papyrus magique Harris*, pl. 7, l. 1-4.

cela (le reste). L'âme de Shu (le Chaud), c'est l'air ; l'âme du Temps, c'est la montée du Nil ; l'âme de l'Obscur, c'est la nuit ; l'âme du Nu (l'Humide), c'est l'eau ; l'âme d'Osiris (la Tombe), c'est le Bélier de Mendès ; l'âme de Sebek (le Crocodile, dieu des anciens habitants de l'Égypte), c'est les crocodiles ; l'âme de chaque dieu et de chaque déesse est dans les serpents ; l'âme d'Apap (Typhon), est dans l'Orient, l'âme du Soleil est par la terre entière. Ceci, dit par une personne, la protège magiquement : Je suis cette Magie pure (la magie blanche), qui est dans ma bouche et dans mon sein, le Soleil ; dieux, éloignez-vous de moi, je suis le Soleil, le Lumineux. (1) »

Mais ce n'est pas tout ; si le feu divinisé peut passer pour un maître, et même pour un maître universel, il peut passer aussi pour un esclave : quelque puissance qu'on lui attribue, sa magie est au service de l'homme, autre magicien qui l'allume, l'alimente et l'éteint à son gré. Ici éclate, par un singulier retour, la revanche de l'homme sur les dieux, qu'il n'adore souvent que parce qu'il les hait : il les hait parce qu'il les craint. « Je déteste tous les dieux, » dit le Prométhée d'Eschyle, personnification de l'humanité qui se civilise par le moyen du feu en domptant les forces de la nature, *vim factura diis*, suivant une expression de Lucain. Prométhée, bien que persécuté par Zeus, reste supérieur à son tyran, il le dupe dans la répartition des offrandes, il lui dérobe la flamme, et, par sa connaissance de l'avenir, lui impose une paix humiliante. De même, dans une légende égyptienne que Plutarque semble avoir connue, Isis, qui n'est d'abord qu'une sorcière, s'empare de l'émanation ignée que répand le Soleil, en fait un serpent qui arrête le dieu (2) par sa morsure, et ne consent à guérir le blessé que s'il lui livre le secret suprême, son nom à lui, grâce à la connaissance duquel elle devient déesse : ce précieux talisman sort de la bouche du Soleil sous la forme de l'œil d'Horus. Le nom, quintessence de l'individu, faisait à la fois la force et la faiblesse de son posses-

(1) Texte de la Destruction des hommes, l. 84-8 ; cf. Pepi I, l. 576.

(2) Cf. Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 62.

seur, comme l'a toujours cru l'Égypte, depuis le temps reculés où elle appelait Osiris Celui qui n'a pas de nom, ou Celui dont le nom est caché, *Men ran-f* ou *Amen ran-f*, jusqu'aux époques récentes où furent composés les curieux papyrus de Leyde et de Cambridge. Si, en effet, le nom mystérieux d'un dieu était magique, la magie pouvait s'en emparer : « il a été caché dans mon sein par qui m'a engendré, afin de ne pas laisser être le maître l'enchanteur qui m'enchanterait, » dit le Soleil à Isis (1). Pareillement, l'Ea chaldéo-assyrien « gardait dans son cœur » le souvenir d'un « nom suprême et magique, » (2) et Rome cachait avec un soin jaloux le nom de sa divinité protectrice. (3) « Les rabbins prétendaient que le Christ n'avait opéré ses miracles que parcequ'il avait trouvé la vraie lecture du nom tétragramme » (4).

Une autre forme du rapt de la magie considérée comme un feu mystérieux, consistait à manger la personne : c'est ce que montre un des textes les plus caractéristiques des pyramides d'Unas et de Teta (5) dans lequel le roi dévore les hommes, les dieux, la couronne, les cœurs, les vertus magiques, *hekau* et *khu*, enfin, « ceux dont le ventre est plein de la magie du bassin de feu » ; alors « leur magie est dans son ventre, » et cette magie, puisqu'elle provient du grand réservoir igné, le *sha neser*, représente bien la toute-puissance exercée au moyen de la flamme.

On comprend d'où vient l'orgueil qui poussa l'homme à s'exagérer l'importance du feu. Posséder le feu c'était dominer les choses, et les dieux maîtres des choses, car la chaleur peut sembler à un point de vue matérialiste l'essence de tout et l'âme de l'univers, *igneus est ollis vigor* (6). Par là, le feu eut part à la magie aussi bien que l'incantation, née de la vertu qu'a la

(1) Pleyte et Rossi, les Papyrus de Turin. pl. 132, l. 11-12.

(2) F. Lenormant, la Magie chez les Chaldéens, p. 27.

(3) Plin., XXVII, 40.

(4) Révillout, Vie et Sentences de Secundus, p. 68 ; cf. Gesenius, Thesaurus, p. 1433.

(5) Unas, l. 496-525, et Teta, l. 319-331.

(6) Cf. Cicéron, de Natura deorum, II, 9.

parole dans les ordres ou les conseils formulés par un maître ou un sage, comme Thoth, l'antique Hermès Trismégiste.

La croyance au pouvoir que donne le feu s'accroît surtout avec le développement des arts qui dépendent du feu, la pharmacéutique, la parfumerie, la métallurgie, etc., si bien que le dieu Pressoir, qui présidait à diverses préparations d'ingrédients, avait une tête de lion (1). Les recettes de ces arts, déjà vantées par Homère (2), étaient mises en dépôt, et en pratique, au fond des sanctuaires égyptiens ; l'alchimiste Zosime, au troisième siècle de notre ère, « parle en termes formels des appareils qu'il a vus dans un temple de Memphis », sans doute le temple de Ptah, où M. Berthelot espère qu'on retrouvera bientôt quelque alambic (3). Héritière de traditions plus anciennes, l'*alchimie* avait reçu dès lors son existence et son nom sur la vieille terre de *Kémi* ; « le livre mystique de Zosime est placé sous l'influence de Sophi, autrement dit Chéops », (4) et, d'autre part, on lisait dans des écrits hermétiques au sujet d'Isis, l'inventrice du breuvage d'immortalité d'après Diodore (5), que, à l'entrée de son temple « vous verrez des caractères relatifs à la substance blanche (argent), à l'entrée occidentale vous trouverez le minerai jaune (or), près de l'orifice des trois sources », etc. (6).

Pour les adeptes de l'alchimie, les matières travaillées au moyen du feu étaient les dieux eux-mêmes, sur lesquels l'homme avait prise par son industrie (7). « Disciples des Egyptiens, (ils) ont souvent comparé la transmutation des métaux à la métamorphose d'un génie ou d'une divinité », en souvenir de la transformation des dieux en métaux précieux si souvent

(1) Chabas, le Calendrier des jours fastes et néfastes, p. 90.

(2) Odyssée, IV, 125-132, et 227-232.

(3) Berthelot, la Découverte de l'alcool, Revue des Deux Mondes, 15 Novembre 1892, p. 291-2 : cf. Makrizi, traduction Bouriant, I, p. 103 et 107, et Mariette, Monuments divers, pl. 34, a, 4.

(4) Berthelot, Origine de l'Alchimie, p. 139, et Collection des anciens alchimistes grecs, I, p. 211-4.

(5) I, 25.

(6) Berthelot, Origine de l'Alchimie, p. 134.

(7) Cf. Hermès Trismégiste, traduction de L. Ménard, p. 167 et suivantes.

rappelée dans les vieux textes (1). Osiris, notamment, devint la matière première, c.-à-d. le plomb, probablement en sa qualité de dieu lunaire, car on assimilait la lune au plomb (2) (et parfois à l'argent), tandis que le soleil était l'or (3). « Osiris est le principe de toute liquidité », dit Olympiodore, « c'est lui qui opère la fixation dans les sphères du feu..... Toutes les substances métalliques, d'après un autre auteur, ont été reconnues par les Egyptiens comme produites par le plomb seul (4). »

Ces idées nous rapprochent du monde hindou plus qu'il ne semblerait, comme on va en juger si l'on songe que l'analogie des croyances entraîne naturellement celle des expressions. « Dis-nous..... comment les eaux bénies descendent d'en haut pour visiter les morts étendus, enchaînés, accablés dans les ténèbres et dans l'ombre, à l'intérieur de l'Hadès,... comment pénètrent les eaux nouvelles.... venues par l'action du feu : la nuée les soutient ; elle s'élève de la mer soutenant les eaux. » De qui est cette allégorie ? D'un des prêtres du Rig-Véda pour qui « le soleil liturgique ou le feu sacré, et les eaux saintes ou celles de la libation devenaient le soleil proprement dit et les eaux élémentaires sous le nom d'océan, de fleuves, de pluies, etc. » ? Non, c'est le langage d'un alchimiste du septième siècle de notre ère, Comarius, retraçant « le tableau allégorique de l'évaporation et de la condensation qui l'accompagne, les liquides condensés réagissant à mesure sur les produits solides exposés à leur action (5) ». L'historien de l'alchimie, M. Berthelot, ajoute à ce propos : « en haut les choses célestes, en bas les choses terrestres ; tel est l'axiome par lequel les chimistes grecs désignent les produits de toute distillation et sublimation. Ils déclarent en propres termes qu'on « appelle divine la vapeur

(1) Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient, I, p. 110.

(2) Todtenbuch, ch. 80, et Unas, l. 600 ; cf. Charencey, le Folklore dans les deux mondes, p. 346.

(3) Ludwig Stern, Zeitschrift, 1885. p. 102.

(4) Berthelot, la Chimie dans l'antiquité, Revue des Deux Mondes, 15 Septembre 1893, p. 323.

(5) Berthelot, la Découverte de l'alcool, Revue des Deux-Mondes, 15 Novembre 1892, p. 295.

sublimée émise de bas en haut.... Le mercure blanc, on l'appelle pareillement divin, parce que lui aussi est émis de bas en haut.... Les gouttes qui se fixent au couvercle des chaudières, on les appelle également divines. » Nous retrouvons ici les indications d'Aristote, de Dioscoride et d'Alexandre d'Aphrodisie. — Mais, selon leur usage, les alchimistes traduisirent ces notions purement physiques par des symboles et par un mysticisme étranges. Déjà Démocrite (c'est-à-dire l'auteur alchimique qui a pris ce nom) appelle « natures célestes » les appareils sphériques dans lesquels on opère la distillation des eaux. La séparation que celle-ci opère entre l'eau volatile et les matériaux fixes, est exprimée ainsi dans un texte d'Olympiodore, qui vivait au commencement du V^e siècle de notre ère. « La terre est prise dès l'aurore, encore imprégnée de la rosée que le soleil levant enlève par ses rayons. Elle se trouve alors comme veuve et privée de son époux, d'après les oracles d'Apollon..... Par l'eau divine, j'entends ma rosée, l'eau aérienne ». — « Ce langage singulier, cet enthousiasme qui emprunte les formules religieuses les plus exaltées, ne doivent pas nous surprendre. Les hommes d'alors, à l'exception de quelques génies supérieurs, n'étaient pas parvenus à cet état de calme et d'abstraction qui permet de contempler avec une froideur sereine les vérités scientifiques. Leur éducation même, les traditions symboliques de la vieille Egypte, les idées gnostiques, dont les premiers alchimistes sont tout imprégnés, ne leur permettaient pas de garder leur sangfroid. Ils étaient transportés et comme enivrés par la révélation de ce monde caché des transformations chimiques qui apparaissaient pour la première fois devant l'esprit humain ».

Ainsi, dans son admiration pour elle-même et sans rien savoir de l'Inde, assurément, l'alchimie pliait à son usage les idées et les termes mythiques du passé, mue sans doute par le même ressort imaginatif qui avait produit jadis l'étrange littérature des Védas.

V.

CONCLUSIONS.

On voit que l'Égypte a fini avec l'alchimie par où l'Inde a commencé avec le sacrifice, et le fait que ce qui est un conséquent pour l'une fut un antécédent pour l'autre, marque une différence fondamentale entre les deux religions. Il existe assurément aussi des dissemblances de détail ; par exemple, l'Égypte n'a pas connu comme adjuvant du feu l'équivalent du soma ; la myrrhe que ses prêtres brûlaient dans l'encensoir et le vin qu'ils versaient sur la victime n'ont rien du rôle symbolique attribué par eux à l'eau, laquelle n'est pas le soma puisqu'elle éteint le feu. Mais ce sont là des nuances : l'essentiel est que la maîtrise de l'homme sur les dieux caractérise la vieillesse de l'Égypte et la jeunesse de l'Inde.

Tout en admettant dès la plus haute antiquité des sortilèges pareils à ceux que Lucien et le Pseudo-Callisthène attribuent au scribe Pancratès et au roi Nectanébo, l'Égypte, si religieuse, était loin dans le principe de traiter les choses saintes avec la hardiesse des magiciens dont parlent Jamblique et Porphyre. Encore la magie ou théurgie égyptienne reste-t-elle, dans le *de Mysteriis* de Jamblique, profondément respectueuse vis-à-vis de la divinité. Pour que l'Égypte se déprît de ses dieux, il fallut qu'elle se regardât comme abandonnée par eux aux époques désastreuses des conquêtes persane et grecque. Elle semble même n'avoir complètement cédé qu'envahie déjà par les idées étrangères, celles par exemple du gnosticisme et de la Kabbale (1), à un sentiment d'émancipation qu'elle reprouvait aux jours de sa grandeur, comme le montrent les procès du temps de Ramsès III (2). (Elle ne l'approuva pas toujours non plus lors de sa décadence, d'après le roman de Setna où

(1) Cf. Chabas, le Papyrus magique Harris, p. 182 et 185 ; Révillout, Vie et Sentences de Secundus, p. 9-11, Mélanges d'Archéologie, VIII p. 35-6, et Revue égyptologique, les Arts égyptiens, p. 164.

(2) Cf. Chabas, Mélanges égyptologiques, III, tome II, p. 258, note 2.

les ravisseurs des écrits magiques de Thoth sont cruellement punis de leur audace).

L'ancien monde lui a forcé la main en venant lui demander ses secrets : aussi n'est-ce pas elle qui a systématisé (1) et mené jusqu'au bout les conceptions dont il s'agit ici. L'alchimie, qui n'est son fait qu'à moitié, continua sans elle, en Europe, à voir une magie dans la combinaison artificielle des corps simples. Et cette illusion a si bien dépassé les limites de l'Égypte et de l'antiquité, qu'il s'est perpétué presque jusqu'à nos jours toute une littérature hermétique. « Qu'on lise », dit Pernety après avoir cité l'Hermès égyptien, et quelques auteurs juifs, grecs, ou d'origine africaine, dans le Discours préliminaire de ses Fables égyptiennes et grecques publiées en 1758, « qu'on lise Avicenne, Rhasis, Geber, Arthephius, Alphidius, Hamuel surnommé Senior, Rosinus, Arabes ; Albert le Grand, Bernard Trevisan, Basile Valentin, Allemands ; Alain Isaac père et fils, Pontanus, Flamands ou Hollandois ; Arnaud de Villeneuve, Nicolas Flamel, Denis Zachaire, Christophe Parisien, Gui de Montanor, d'Espagnet, François ; Morien, Pierre Bon de Ferrare, l'Auteur anonyme du mariage du Soleil et de la Lune, Italiens ; Raymond Lulle Majorquain ; Roger Bacon Hortulain, Jean Dastin, Richard, George Riplée, Thomas Norton, Philalethe et le Cosmopolite, Anglois ou Ecossois ; enfin beaucoup d'auteurs anonymes de tous les pays et de divers siècles ». A la fin du dernier siècle, Goethe décrivait encore les opérations d'un adepte, dans le Faust, en des termes où les dieux transparaissent sous les substances tout comme dans Olympiodore et dans le Rig-Véda : « il mariait dans un bain tiède le *lion rouge* (le soufre), amant sauvage, à la fleur de lis (le mercure), puis avec un feu ardent il les faisait passer d'un creuset à l'autre. La *jeune reine* (leur produit, l'enfant philosophique) apparaissait alors dans un verre », etc. A peu de temps de là un professeur, Trautwetter de Mittau, allait jusqu'à voir dans les Nibelungen un traité de chimie.

(1) Révillout, Mélanges d'archéologie, VIII, p. 36.

Si le petit monde fermé des alchimistes, qui se comparaient à Prométhée (1), avait par hasard mis la main sur quelques-unes des grandes découvertes modernes, il aurait sans doute pris plus au sérieux qu'il ne l'a fait le mysticisme de ses métaphores : peut-être même en aurait-il composé une religion analogue sur bien des points à celle des Védas, au cas toutefois où il aurait eu le loisir de se développer avec indépendance. Mais la liberté lui manqua autant que la science, et c'est l'Inde seule qui aura pu, au cours de sa longue vie historique, offrir le singulier spectacle d'une religion devenant athée.

De cela, le motif n'est pas introuvable, car telle ou telle conception l'emporte, suivant les circonstances, dans telle ou telle religion : la Chine, par exemple, finit par adorer spécialement les ancêtres, la Chaldée les planètes et l'Égypte le soleil, tandis que la Grèce aboutissait aux mythes et aux mystères, comme l'Italie à l'aruspicine et à l'auguration. Quant à l'Inde, il semblerait à en juger d'après Bergaigne, qu'elle fut jetée dans une voie spéciale par l'extrême subtilité de son esprit, qui lui aurait inspiré deux sentiments connexes, l'un d'admiration pour sa propre ingéniosité, l'autre de mépris pour les dieux que l'homme s'assujettit avec le feu qui les anime tous. L'Hindou aurait compris que ces dieux imparfaits dont il se jouait à sa fantaisie, *sua cuique deus fit dira cupido*, étaient aussi bien le produit de son cerveau que l'allumage du feu l'était de sa main et que la vertu du sacrifice l'était de sa parole. Toutefois, il n'en serait pas venu là d'emblée et sans un long travail préparatoire : aussi le Rig-Véda présente-t-il encore une sorte de nébuleuse où l'adoration hésite entre la divinité et la magie, entre le feu qu'évoque la formule et la formule qui évoque le feu : cette confusion ne se dissipe qu'au moment où la pensée iranienne se sépare de la pensée védique, la première tendant à voir son dieu dans le feu et la seconde dans la formule :

(1) D. Pernety, Dictionnaire mytho-hermétique, article Prométhée, et Eug. Thomas, Recueil des Mémoires de l'Académie de Montpellier, 1854, p. 809, des Différentes Interprétations du Prométhée d'Eschyle, cités dans Patin, les Tragiques grecs, Eschyle, p. 256.

*hic mare et terras vides,
ferrumque et ignes, et deos et fulmina* (1).

Qu'une recrudescence de la mythologie se soit produite dans l'Inde avec les Brâhmanas (2), entre le Rig-Véda et le Bouddhisme, par suite du jeu de bascule qui semble régir les choses humaines, *multa renascuntur quae jam cecidere*, c'est le pendant de ce qui est arrivé en Perse, où se manifesta « un retour vers le naturalisme antique et le culte des génies ». (3) C'est aussi l'analogue de ce qui s'est passé en Grèce au sujet des mânes : d'abord dominante à une époque qui a laissé son empreinte dans les offrandes et les sacrifices funéraires, l'idée d'une survivance de l'âme faiblit vers le temps des poèmes homériques où la beauté de la vie terrestre avait tout son prix, et reparait plus tard avec le développement des mystères.

De pareilles alternances sont inévitables quand des éléments opposés entrent en conflit, mais il faut bien que le plus fort l'emporte à la longue. La renaissance des dieux, dans les Brâhmanas, n'a donc point empêché les prêtres de s'exagérer comme auparavant, et plus qu'auparavant, la puissance des formules. Pour eux la récitation du mantra a remplacé le sacrifice (4), la prière (5) et même les lettres de la mystérieuse syllabe *om* sont devenues la divinité suprême (6), puis cette divinité elle-même a disparu dans la philosophie védantique et dans la religion bouddhique, dépossédée de toute raison d'être par la valeur intrinsèque des actes sacramentels. Par là le religieux ou le prêtre s'est à la longue substitué au dieu, et par là aussi s'explique la persistance et la solidité du pouvoir des brahmanes, faits que l'antiquité classique n'a point ignorés. Philostrate rapporte en effet que les brahmanes, gardés par leurs prestiges,

(1) Sénèque. Médée, 166.

(2) Cf. Regnaud, les Premières formes de la religion, p. 408-9.

(3) C. de Harlez, Journal asiatique, Mars-Avril 1879, p. 260.

(4) Regnaud, les Premières formes de la religion, p. 115, et Lois de Manou, traduction Strehly, II, 85 et 87.

(5) Bergaigne, la Religion védique, I, p. 304.

(6) Lois de Manou, II, 83-4.

s'étaient réunis sur le mont des Sages (un des *fort-hills* de l'Inde), où les rois venaient humblement les consulter (1) ; les gymnosophistes éthiopiens auraient formé aussi vers la même époque une congrégation semblable (2). ce qui rappelle assez le château des Assassins, et même diverses utopies contemporaines. Parmi celles-ci on peut citer l'idée du surhomme, Uebermensch, imaginée par Nietzsche, et ce rêve bizarre, que caressait Renan (un peu comme Voltaire), d'un mandarinat d'académiciens pourvus de secrets foudroyants (3), mode nouveau et inattendu de l'exploitation des naïfs par les habiles au nom de l'idéal ; en d'autres termes, forme sociale où l'on verrait « l'humanité presque tout entière sacrifiée à une oligarchie de penseurs chargés de faire la science, en subjuguant par la terreur la bestialité humaine (4) ».

La différence essentielle qui existe entre les religions de l'Inde et de l'Egypte n'infirmes ni ne confirme, à la rigueur, l'hypothèse de M. Regnaud. Le savant indianiste peut toujours admettre que l'imagination égyptienne a subi, dès l'origine, une crise analogue à celle de l'imagination aryenne, et remonter de la sorte au point de départ qu'il s'est choisi tout d'abord, c.-à-d. à la psychologie de l'homme préhistorique. Dans ce cas, la question continuera de se poser ainsi : les auteurs du Rig-Véda ont-ils utilisé allégoriquement une matière religieuse préexistante, et, par comparaison d'abord, par assimilation ensuite, enfermé les dieux dans le concept du sacrifice, comme on doit l'inférer des travaux de Bergaigne ? Ou bien les premiers Aryens, au contraire, ont-ils tiré toute leur mythologie des métaphores de plus en plus mal comprises que leur inspirait l'allumage du feu, comme le croit M. Regnaud ?

Pour se prononcer d'une manière définitive entre ces deux hypothèses, il faudrait évidemment savoir de quels sentiments

(1) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, III, 10, etc. ; cf. id., II, 33.

(2) Id., VI, 6-10.

(3) Renan, Fragments philosophiques, troisième Dialogue, Rêves, p. 95-134 ; cf. Lettres de la marquise du Deffand à H. Walpole, édition Didot, II, lettre 306, p. 327.

(4) Challemel-Lacour, Discours de réception à l'Académie française.

et de quelles idées l'humanité naissante était capable, au moins dans l'Inde. Mais un tel sujet nécessiterait une longue et difficile étude, les opinions ne s'accordant guère sur l'homme primitif, à qui M. Regnaud prête un excès d'ataraxie, lorsque d'autres lui attribuent un surcroît de nervosité.

Dans ces conditions, le point central du débat se dérobe à une discussion concluante, au moins pour qui ne serait pas aussi expérimenté comme psychologue que comme indianiste. Il ne reste donc plus ici qu'à remplir une tâche plus agréable et plus facile, celle de rendre justice au mérite de M. Regnaud. Ce mérite, si l'on cherche à le définir, consiste dans la rigueur et l'ampleur de pensée qui ont pu, sans effort, embrasser le travail religieux d'une race entière dans leur large et vigoureuse étreinte. Il y a là une singulière puissance de généralisation, et peu de savants auraient su coordonner de la sorte un pareil amas de matériaux, les conceptions d'une moitié de l'ancien monde, en somme.

Sans doute c'est un système, et on a tout dit contre les systèmes, mais l'a-t-on fait avec pleine raison ? Que tout système soit par nature, comme l'expérience nous l'enseigne, transitoire, exclusif, incomplet et insuffisant, qu'il tende surtout par besoin de simplification à traiter comme des données abstraites les choses vivantes, produits tellement complexes qu'un des grands logiciens de ce siècle a fini, se déjugant lui-même, par condamner et par admettre tour à tour « l'application des méthodes mathématiques à la politique et à la morale » (1), tout cela est possible, mais on critiquerait plus justement encore l'absence de système. Si les savants ne cherchaient pas à mettre dans leurs vues l'ordre qu'ils entrevoient dans les choses, que feraient-ils, en définitive ? Relativement à la connaissance de l'homme, par exemple, quand La Bruyère déclare au rebours de Bossuet

(1) Taine, *les Origines de la France contemporaine*, l'Ancien Régime, p. 523, et le Régime moderne, II, p. 211 ; cf. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, III. Condorcet, p. 358 ; et Condorcet, *Tableau des progrès de l'esprit humain*, Dixième époque.

qui reconnaissait des qualités et des passions dominantes (1), que « l'homme au fond et en lui-même ne se peut définir », car il n'a d'autre caractère que « de n'en avoir aucun qui soit suivi (2) », et quand Sainte-Beuve répète la même chose en d'autres termes (3), s'ils disaient vrai, la psychologie ne serait qu'une poussière de faits, ou plutôt il n'y aurait pas de psychologie. Et s'il en était de l'univers comme de l'homme, il n'y aurait pas de sciences. En réalité, personne n'ignore que la généralisation et l'analyse, impuissantes l'une sans l'autre et légitimes toutes deux, ne sauraient s'exclure : elles ont des procédés différents mais convergents qui s'entraident en paraissant se contredire, la première classant les matériaux que la seconde prépare.

Il serait donc injuste de nier *à priori* les services que peut rendre un système, d'autant plus qu'il ne peut pas ne pas en rendre, chose facile à constater d'après la manière dont se font aujourd'hui les recherches, par grandes enquêtes collectives et simultanées. Ce qui se passe de la sorte ressemble assez à une manœuvre imaginée par Bonaparte, lorsqu'il visitait l'isthme de Suez pendant l'expédition d'Égypte. Surpris, dit-on, dans l'obscurité par une marée de la mer Rouge, et ne sachant de quel côté la fuir, il dispersa aussitôt son escorte en colonnes autour de lui, avec ordre à celles qui rencontreraient la mer de le rejoindre : la colonne qui ne revint pas indiqua la direction cherchée. Pareillement, dans le domaine intellectuel, il faut explorer toutes les voies pour reconnaître la bonne, et cette tentative préalable est le mérite des systèmes, mérite gradué d'ailleurs, tantôt négatif et tantôt suggestif : si, dans le nombre des hypothèses que les objections refoulent plus ou moins, quelques-unes montrent seulement où il ne faut pas

(1) Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre, Panégyrique de S^t Bernard, 1^{er} point, et Sermon sur l'Ardeur de la pénitence, 1^{er} point; cf. S^t Paul, 1^{re} Epître aux Corinthiens, VII, 7.

(2) Les Caractères, ch. 11, de l'homme; cf. Montaigne, I, 1, et Charron, de la Sagesse, I, 5.

(3) Causeries du Lundi, IX, Duclos, p. 260-1.

aller, d'autres au contraire, de plus longue portée, s'approchent assez du chemin à suivre pour le faire pressentir.

La théorie de M. Regnaud prendra tout au moins place parmi les dernières, si elle n'est pas la vraie, et les études religieuses lui devront beaucoup. Ce qui ressort en effet des ouvrages où elle est exposée, quel que soit l'avenir réservé à son ensemble, c'est l'importance à donner maintenant au culte du feu, grâce à l'étroite connexion établie, ou resserrée, entre les mythes védiques et les mythes grecs. Et c'est de plus, comme conséquence, une compréhension désormais très nette de l'orgueil inspiré par la découverte ou la possession des arts, étrange sentiment qui a sans doute existé de tous temps et en tous lieux, depuis le Caïn biblique jusqu'au Manfred byronien, mais qui nulle part n'a poussé l'apothéose de l'homme aussi loin que dans l'Inde.

E. LEFÉBURE.

COMPTE-RENDU.

Les Mémoires historiques de Se-Ma-tsien, traduits et annotés par E. CHAVANNES, professeur au collège de France. Tome 1^{er} in-8° pp. CCL et 367. Paris 1895. E. Leroux.

C'est avec un vif plaisir que nous annonçons l'apparition de la première partie de ce grand ouvrage dont la Société asiatique a chargé le jeune et savant professeur du collège de France. L'exécution prouve que ce corps savant ne pouvait faire un meilleur choix.

Tous les fidèles des études historiques connaissent l'importance des Mémoires de Se-ma-tsien, la source la plus ancienne et la plus sûre de l'histoire de la Chine à l'époque antique. On connaît toute l'étendue et la variété de ces Mémoires qui, outre l'histoire de l'empire et des principautés chinoises contiennent une foule de monographies des sujets archéologiques les plus intéressants.

M. Chavannes ne mentionne dans le titre de son œuvre que la traduction et les notes (il eut mieux fait de dire : *largement et savamment commentés*) mais il a fait précéder l'une et l'autre d'une *Introduction* qui répond à tous les besoins d'une œuvre philologique sérieuse : Vie des deux rédacteurs des Mémoires, *Sse-ma-tsien* et son père, Etat et histoire de la Chine à leur époque, sources

des mémoires, méthode expositive et critique de l'ouvrage, histoire du monument littéraire, interpolations et commentaires, tout cela est traité avec une méthode excellente et une érudition de bon aloi.

La traduction dont j'ai examiné de près deux bons tiers est selon moi irréprochable. En maints cas de divergence de vue, M. Ch. m'a paru dans le vrai. Il est certain par ex. que les mots *Hün-yu* (au chap. de Hoang-ti) désignent un peuple et non une localité, de même que *ho-fu* qui les suivent, indiquent plus probablement la vérification des tablettes-insignes ou diplômes par la réunion de ces tablettes et de leur cadre (ou de toute autre manière). Les commentateurs expliquent les premiers par *Shan-jong*, Jongs des montagnes *Keu-pe-man* résidant parmi les Barbares du nord, et le *fu* des seconds par *Kuei-sui* les insignes-sceptres, bien que le mot *K'i* précédent se réfère plutôt à un contrat, un traité.

La musique *Kieu-tchiao* est celle « des neuf signaux » parce qu'il y avait neuf stances dont chacune était commencée au signal donné, etc. En d'autres cas les points en discussion restent indéterminés. Ainsi je vois encore dans l'expression Shen-nong-shi le nom d'un seul personnage comme dans *Kao-yang-shi*, *Kao-shin-shi* etc. parce que les coïncidences historiques me paraissent l'exiger. La tournure que M. Ch. donne aux phrases du premier tcheou-yu est certainement la bonne ; mais le *ming* du 2^e discours est expliqué dans mes commentaires par « gouvernement cruel » *hu-tchi tcheng-ling*, etc. En un seul point je ne saurais accepter l'opinion du savant auteur. C'est en ce qui concerne la nature du dieu Shang-ti. Je ne saurais voir une personnification du ciel matériel ou de l'étoile polaire dans un être divin « considéré comme un esprit, qualifié d'empereur supérieur (Shang-ti) à la ressemblance et à la différence des empereurs terrestres et même de *Tien-shang-ti*, Empereur, souverain du Ciel (en mandchou *Abka-i han*) ; Etre divin qui habite le ciel où il a à ses côtés les souverains vertueux, d'où il contemple la terre pour y chercher un prince juste, et disposer des destinées humaines ; qui s'entretient avec les hommes et les instruit, dont les traces foulées sur la terre par une princesse lui vaut la conception d'un fils éminent par ses qualités, dont, enfin la nature est expliquée par les anciens commentateurs, en ces termes : *Tien-tchi-tchou-tsai* « le maître gouvernant du ciel » comme disent les missionnaires catholiques.

Impossible à mes yeux d'y voir autre chose qu'un être spirituel et personnel, supérieur à tout autre, sans égal dans le monde des esprits.

Mais c'est là une divergence de vue toute abstraite sans aucun rapport avec la valeur de l'œuvre.

M. Chavannes a su éviter la confiance absolue dans des témoignages faillibles et le scepticisme qui les rejette tous au grand détriment de la science.

Nous n'en dirons pas davantage. Il nous reste à féliciter le jeune professeur de ses brillants débuts et à souhaiter qu'il ait longue vie pour achever son entreprise et en mener à bonne fin d'autres encore.

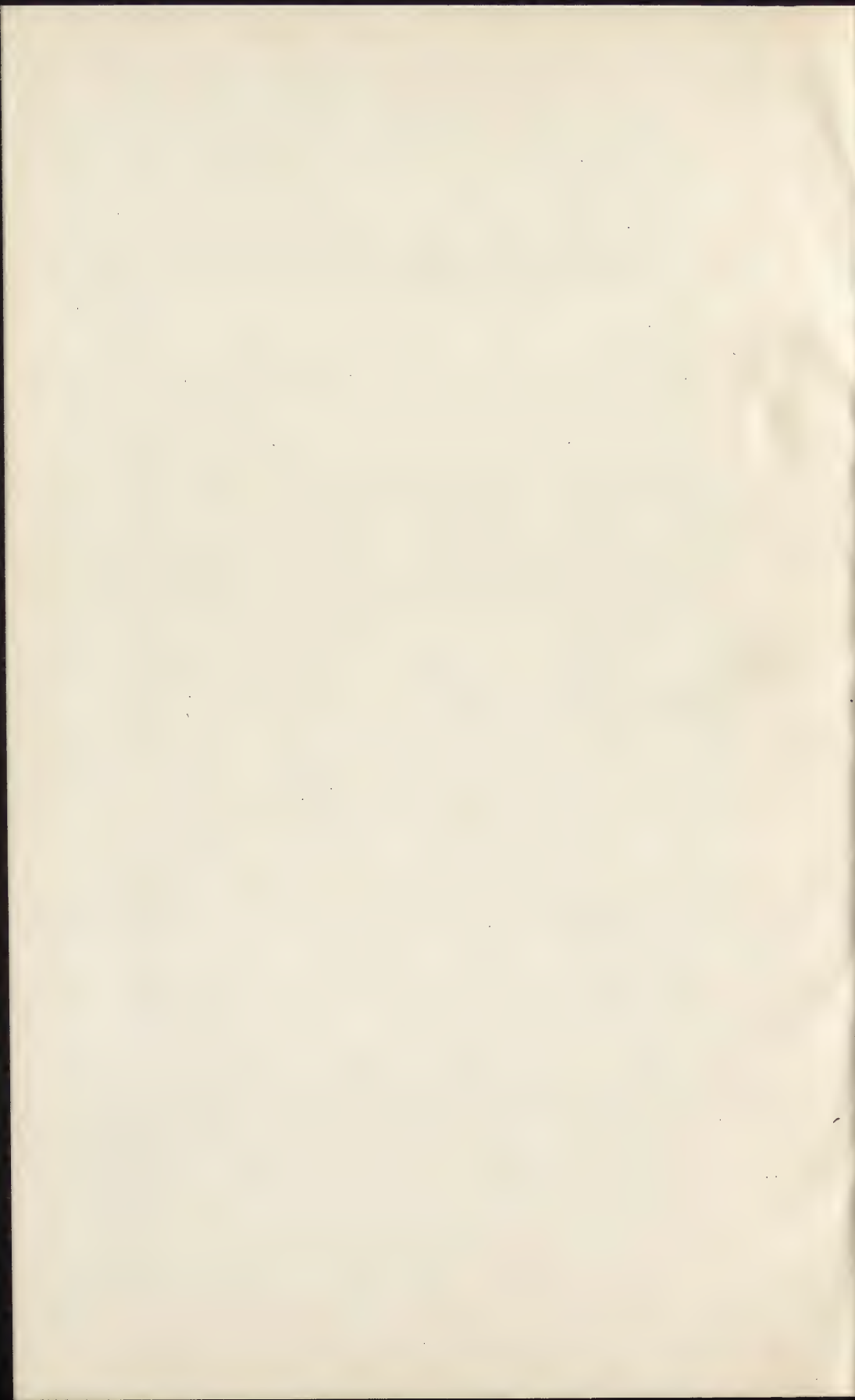
C. DE HARLEZ.

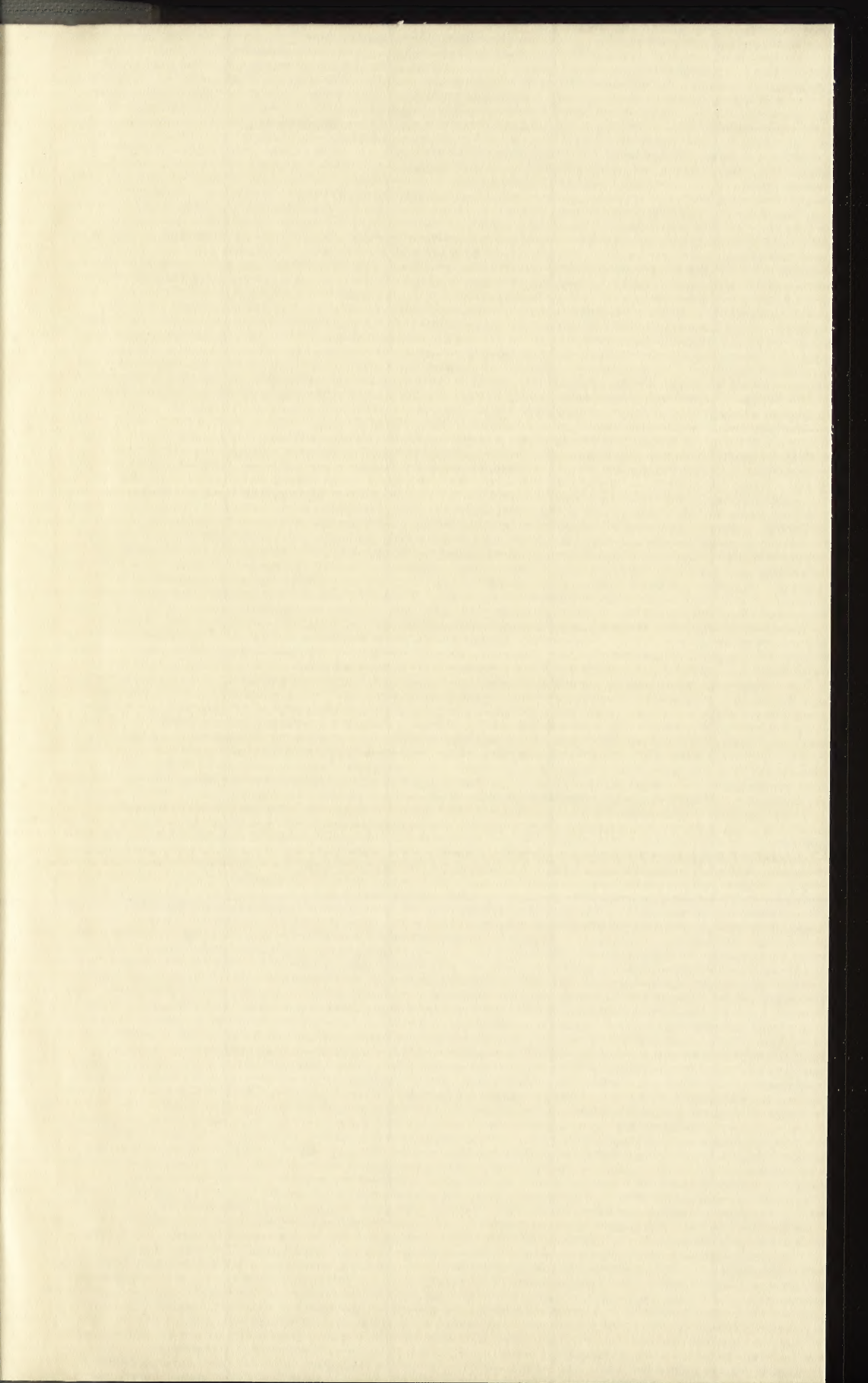
ANNÉE 1895.

E. BEAUVOIS. Les Gallois en Amérique au XII ^e siècle	97
C. DE HARLEZ. Quelques pages de la littérature des Peaux-Rouges	5
— — Poésies hongroises	39, 170, 199, 289
— — La religion persane sous les Achéménides	362, 369
— — Tchou-hi était-il athée (Tchou-hi et P. Legall.)	411
— — L'île de Paques et ses monuments graphiques	415
R. DE LA GRASSERIE. Essai de syntaxe générale	47, 126, 254, 326, 425
FL. DE MOOR. Agonie et fin de l'empire d'Assyrie	57
G. DEVÈZE. Le Bâitâl Paccisi, contes hindis	352
ED. DROUIN. Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses sassanides	73, 141, 232, 277
Dr A. GIESWEIN. Les éléments démonstratifs des types <i>t, n, l</i> et leurs fonctions dans les langues ouraliques.	248, 303, 375
A. GUELUY. A propos d'une préface. — Aperçue critique sur le bouddhisme en Chine au 7 ^e siècle.	85, 111
E. LEFÉBURE. Protée dans la chronologie d'Hérodote	63
— — Le Culte du feu dans l'Inde et en Egypte	316, 447
ARISTIDE MARRE. Madjapahit et Tchampa	342, 395
Dr A. NOMMÈS. Le Sceau du septénaire dans l'évangile.	386
P. RÔCHER. La Stratégie chinoise	185
Dr E. SCHILS. M. Boetticher contre Schliemann	162, 222
A. VAN HOONACKER. Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux	17

COMPTES-RENDUS.

J. PIZZI. Storia della poesia persiana	94
DESTOUR PESHOTAN. The original pahlavi text transliterated in zend characters, translated in the guzerati and englisch lan- guages with a commentary and a glossary of select terms	94
ABBÉ CHALLAIN. Recherches archéologiques et historiques sur Tretz et sa vallée	95
LÉOPOLD SUDRE. Les Sources du Roman de Renart	182
Dr H. L. STRACK. Einleitung in den Thalmud	184
G. BOISSIER. L'Afrique romaine. Promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie	276
GASTON PARIS. La Poésie du moyen-âge.	276
E. CHAVANNES. Les mémoires historiques de Se-Ma-tsien	471







GETTY CENTER LIBRARY



3 3125 00899 1156

